Ludwig

FEUERBACH

La esencia del cristianismo

prólogo de Manuel Cabada Castro

EDITORIAL TROTTA

La esencia del cristianismo

La esencia del cristianismo

Ludwig Feuerbach

Traducción de José L. Iglesias
Prólogo de Manuel Cabada Castro

E D I T O R I A L T R O T T A

Primera edición: 1995
Segunda edición: 1998
Tercera edición: 2002
Cuarta edición: 2009

Título original: Das Wesen des Christentums

© Editorial Trotta, S.A., 1995, 1998, 2002, 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© José L. Iglesias, para la traducción, 1995
© Manuel Cabada Castro, para el prólogo, 1995

ISBN: 978-84-9879-071-9
Depósito Legal: S. 912-2009

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

Introducción a la edición castellana: *Manuel Cabada Castro*. 9
Prólogo a la primera edición (1841) 29
Prólogo a la segunda edición (1843) 34
Postcriptum 49
Prólogo a la tercera edición (1848) 50

INTRODUCCIÓN

1. La esencia del hombre 53
2. La esencia de la religión 64

I. LA ESENCIA VERDADERA, ES DECIR, ANTROPOLÓGICA, DE LA RELIGIÓN

3. Dios, como ser del entendimiento 85
4. Dios, como ser moral o como ley 95
5. El misterio de la encarnación o Dios como ser del corazón 101
6. El misterio del Dios que sufre 110
7. El misterio de la trinidad y de la madre de Dios 116
8. El misterio del *logos* y la imagen divina 124
9. El misterio del principio creador del mundo en Dios ... 131
10. El misterio del misticismo o el misterio de la naturaleza en Dios 136

11. El misterio de la providencia y la creación *ex nihilo* 149
12. La significación de la creación en el judaísmo 159
13. La omnipotencia del sentimiento o el misterio de la oración 167
14. El misterio de la fe, el misterio del milagro 173
15. El misterio de la resurrección y del nacimiento sobrenatural 181
16. El misterio del Cristo cristiano o del Dios personal 186
17. La diferencia entre cristianismo y paganismo 195
18. El significado cristiano del celibato voluntario y de la vida monástica 205
19. El cielo cristiano o la inmortalidad personal 214

II. LA ESENCIA FALSA, ES DECIR, TEOLÓGICA, DE LA RELIGIÓN

20. El punto de vista esencial de la religión 231
21. La contradicción en la existencia de Dios 243
22. La contradicción en la revelación de Dios 250
23. La contradicción en la propia esencia de Dios 258
24. La contradicción en la doctrina especulativa de Dios 271
25. La contradicción en la trinidad 276
26. La contradicción en los sacramentos 280
27. La contradicción de la fe y del amor 290
28. Aplicación final 311

Apéndice. Explicaciones, observaciones, citas justificativas .. 319

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN CASTELLANA

Manuel Cabada Castro

Ludwig Feuerbach (1804-1872) ha sido durante largo tiempo un pensador atrapado entre dos bloques gigantes, el uno el pensador de la teoría, Hegel, y el otro el pensador de la praxis, Marx. Liberado en cierto modo del primero hace más tiempo, debido a los méritos teóricos del propio Feuerbach y a los movimientos de tipo vitalista o existencialista que de él en buena parte proceden, no fue fácil tarea desprenderse del segundo, de su gran epígono Marx. Con el surgimiento hace varias décadas de la interpretación (y contrainterpretación en la línea althusseriana) del «humanismo» de Marx, el pensamiento humanista de Feuerbach empezó a cobrar nuevo interés entre los estudiosos. En el momento histórico actual, tanto los pensadores no marxistas como también y sobre todo los que, hasta hace poco tiempo, en el seno de la órbita oficial marxista, de manera casi estereotipada, repetían que el pensamiento feuerbachiano había sido definitivamente «superado» por la posterior visión social y política de Marx, se encuentran ante una nueva situación: la de una más neta y libre posibilidad de acceder a un importante pensador del siglo XIX.

I. BIOGRAFÍA DE UN PROCESO INTELECTUAL

La plasmación concreta de *La esencia del cristianismo* (1841) [en adelante: EC] tiene un concreto proceso ideológico. Pero también la propia biografía de Feuerbach cuenta aquí. Si la preocupación religiosa, tanto en esta obra como posteriormente, está siem-

pre presente en él, ello se debe en buena parte a una primera infeliz relación con la teología. Concluidos los primeros estudios inició Feuerbach en 1823 sus estudios de la carrera de teología en Heidelberg, primero con H. E. G. Paulus y luego con el hegeliano K. Daub. Pronto se interesó Feuerbach por la línea romántico-especulativa, de orientación hegeliana, de este último. Después de este primer curso de teología residirá ya en Berlín, asistiendo a las clases de Hegel y Schleiermacher. Es sobre todo Hegel quien, después de ser durante un curso entero su maestro (Feuerbach asiste, entre otras, concretamente a sus clases de filosofía de la religión), hace cambiar definitivamente de rumbo a su discípulo. Feuerbach se había decidido a «pensar», no «creer»[1]. La nueva religión feuerbachiana empieza a ser poco a poco el hombre, el hombre que piensa, reflexiona e intenta actuar libremente: «Palestina me resulta demasiado estrecha; necesito caminar por el ancho mundo, y esto sólo lo puede hacer el filósofo» (XII, 243).

Feuerbach inicia, pues, así la nueva carrera de filosofía, que prosigue en 1826 en Erlangen, en donde consigue el grado de doctor con su tesis, en una línea muy hegeliana, *De ratione una, universali, infinita* (1828). Su posterior actividad docente en Erlangen quedará truncada con la publicación anónima —aunque no existían dudas sobre su autoría— de sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830). Feuerbach se había atrevido nada menos que a negar la posibilidad de una posterior vida después de la muerte individual para sustituirla por la mera supervivencia en la memoria de las generaciones venideras. Inicia así su actividad fundamental como escritor, con sólo esporádicas intervenciones públicas como conferenciante. Si bien la censura gubernamental seguía siendo omnipresente, su separación de la actividad académica docente tenía por lo menos la ventaja para él de poder sentirse libre de estrecheces y servilismos inherentes a tal profesión.

Este esquemático apunte biográfico hace comprensible lo que sobre sí mismo dice nuestro autor: «Dios fue mi primer pensamiento; la razón, el segundo, y el hombre, mi tercero y último pensamiento» (II, 388). El «Dios» de la teología es sustituido primeramente por la «razón» hegeliana de la tesis doctoral, para quedar reducido finalmente al «hombre», tema clave y básico de EC. La ruptura formal feuerbachiana con la «razón» hegeliana, que le abre

1. Cf. IV, 417. Citamos volumen y página de sus *Sämtliche Werke*, eds. W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, ²1959.

el camino al «hombre», había ocurrido sólo unos años antes de la edición de su obra fundamental con la publicación de su *Crítica de la filosofía de Hegel* (1839).

II. ANTROPOLOGIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

Feuerbach trabaja en la redacción de EC desde marzo de 1839 hasta enero de 1841. En la primera mitad de junio de este año aparece la primera edición, que Feuerbach quería inicialmente publicar anónimamente también (al igual que sus anteriores *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*). Si el título de la obra vino a ser finalmente el que es, he aquí otros títulos propuestos también por Feuerbach a su editor, que dan idea ya tanto de la temática como de la metodología presentes en el escrito: «Γνῶθι σαυτόν [Conócete a ti mismo] o la verdad de la religión y la ilusión de la teología. Contribución a la crítica de la filosofía especulativa de la religión», «Contribución a la crítica de la sinrazón pura o complemento crítico a la filosofía especulativa de la religión», «Análisis de los secretos de la dogmática cristiana», «Filosofía de la religión desde el punto de vista de un racionalismo especulativo», o «[...] en el sentido de la filosofía genético-crítica»[2].

Si con posterioridad a Feuerbach autores como K. Ullmann, A. von Harnack, R. Guardini, E. Hirsch, M. Schmaus o H. Wagenhammer[3] publicaron a su vez, aunque con orientación bien distinta, escritos con el mismo título de la obra de Feuerbach, no cabe duda de que ninguno de ellos ha tenido, desde el punto de vista ideológico y político, la trascendencia del publicado por Feuerbach. C. Fabro, nada sospechoso de connivencia con Feuerbach, afirma que

2. Cf. XIII, 55 s. En el prólogo a la primera edición indica Feuerbach que «el Γνῶθι σαυτόν de Sócrates» es «el verdadero exergo y tema» de su obra. Cf. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, 1956, 7; *infra*, 19. Siempre que se trate de pasajes de EC, indicaremos también —como en este caso— a continuación de *infra* la página correspondiente de la presente edición castellana de EC. Respecto de las diversas ediciones de EC se ha de tener sobre todo en cuenta que la segunda edición, de 1843, fue reelaborada y ampliada por Feuerbach, con inclusión sobre todo de abundantes referencias a Lutero. La tercera, de 1849, no ofrece especiales variantes respecto de esta segunda. La traducción castellana de EC que el lector tiene ahora en sus manos se basa en la segunda y tercera edición, tal como aparece en el vol. VI de las *Sämtliche Werke* de Feuerbach (ver nota 1). En general sobre las variantes principales de las diversas ediciones de esta obra puede verse S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin, ²1964, 82 ss.

3. Cf. H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz, 1973, 10.

EC es «una piedra miliar del pensamiento occidental, tanto por su crítica a la dialéctica hegeliana, a la que se contrapone, como por la búsqueda y determinación del dinamismo de la conciencia religiosa, de sus dogmas y de sus manifestaciones fundamentales»[4]. Recientemente todavía, en la presentación de la traducción portuguesa de EC, escribe A. Veríssimo Serrão que la obra del autor alemán «es no solamente uno de los textos fundamentales del pensamiento del siglo XIX, sino que constituye también una referencia obligada en todas las interpretaciones contemporáneas del fenómeno de la religión»[5].

¿Cuáles son, pues, las ideas básicas que estructuran EC? Sin duda Feuerbach está más allá de concepciones dieciochescas como la de un John Toland en su *Christianity not mysterious*, en donde se alude a la divinidad y a la religión en términos de «negocio», o la de A. L. C. Destutt de Tracy, que interpreta la religión como «engaño sacerdotal». Feuerbach no excluye tales componentes en el comportamiento religoso, pero la raíz o la base del surgimiento de la religión la detecta básicamente en otra parte: en el hombre mismo, que proyecta en una entidad presuntamente autónoma, ideada por él mismo y entendida como divinidad, el mundo interior de sus deseos, afectos, esperanzas, carencias, etc. De aquí que Feuerbach, ya en la presentación que de su obra hace al editor, indique que su pensamiento clave es el de que «el secreto de la teología es la antropología» (XIII, 54). De este modo el hombre se convierte —tal como también lo formula al final de la primera parte de su obra— en «principio, centro y fin de la religión» (cf. VI, 222; *infra*, 227).

De una u otra forma intenta Feuerbach, en efecto, reiteradamente poner de manifiesto la raíz humana de la idea de divinidad y, más concretamente, de su principal configuración histórica occidental, el cristianismo. Porque Feuerbach, en EC, no reduce únicamente a antropología los que podríamos denominar predicados «filosóficos» de la divinidad (como la infinitud, unicidad, incorporeidad, etc.), sino también los teológicos o supuestamente revelados. Así, por ejemplo, «el contenido de la revelación divina es de origen humano» (VI, 250; *infra*, 253); el misterio de la Trinidad no significa ni simboliza sino «la verdad natural e innata al hombre» de que «sólo la vida comunitaria es vida verdadera, plena y divina» (cf. VI, 82; *infra*, 118) o la humana trinidad de «razón, amor y voluntad», núcleo del ser mismo del hombre (cf. VI, 3; *infra*, 55); la encarna-

4. C. Fabro, *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, Madrid, 1977, 12.

5. Cf. L. Feuerbach, *A essência do cristianismo*. Apresentação e trad. de A. Veríssimo Serrão, Lisboa, 1994, V.

ción no es «un misterio especial sobrenatural» (VI, 103; *infra*, 103); el mismo misterio del sufrimiento del Dios encarnado no significa sino que «es divino sufrir por otros» (VI, 74; *infra*, 111), etc.

Entendida así, la religión y sus concretas manifestaciones históricas no son para Feuerbach sino una mera etapa transitoria en el paso del hombre hacia su propia madurez, en la que éste finalmente llega a tomar conciencia de sí mismo, de sus proyecciones autoalienantes y de la consecuente necesidad de centrarse en sí mismo. Porque el hombre vive, según Feuerbach, escindido en sí mismo entre sus creaciones fantásticas y su pobre realidad. Él «afirma en Dios lo que niega en sí mismo» (VI, 33; *infra*, 77). «El vaciamiento del mundo real y la plenificación de la divinidad es un solo y mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico. Dios surge del sentimiento de una carencia. Lo que el hombre echa de menos —bien sea algo determinado y, por lo tanto, consciente, bien sea inconsciente— esto es Dios» (VI, 90; *infra*, 123).

De la religión como «primera autoconciencia del hombre» o como «esencia infantil de la humanidad» (cf. VI, 16; *infra*, 65) ha de pasar, pues, el hombre a la plena autoconciencia de sí mismo. Al final de este proceso la religión misma accedería de hecho también a su propia «esencia», el hombre, que previamente había sido ya su creador.

En EC dedica Feuerbach gran parte de su esfuerzo a describir y desvelar esta dimensión humana de la religión vivida o practicada por el hombre. En este sentido la religión no hay que verla «desde el punto de vista teorético, sino del práctico» (cf. VI, 224; *infra*, 232), con lo que la cercanía a los planteamientos de Kant o Schleiermacher y el distanciamiento de Hegel aparecen bien patentes. La religión es así el resultado de considerar como real aquello hacia lo que apunta la dinámica inacabable del espíritu humano, con lo que la «imaginación» se convierte en Feuerbach en «el órgano y la esencia originaria de la religión» (VI, 258; *infra*, 259), en «sueño del espíritu humano» (VII, 287; *infra*, 44), que por ocurrir durante el día, es decir, en el interior de la vida misma del hombre, es denominado «sueño de la conciencia vigilante» (VI, 169; *infra*, 187). Con anterioridad a EC había entendido ya así Feuerbach la fe religiosa en los milagros, cuyo origen estaría en la necesidad de una «omnipotencia» que liberase al hombre de la propia limitación (VII, 31). Con ello Feuerbach pretende avanzar, de manera firme y decidida, por la vía previamente abierta por D. Fr. Strauss.

La fantasía o el deseo como desencadenadores de la dinámica religiosa cobrarán en Feuerbach cada vez más relevancia con posterioridad a EC, en obras como *La esencia de la religión* (1846) o la

Teogonía (1857). El deseo viene a ser así en *La esencia de la religión* «el origen, la esencia misma de la religión» (VII, 465). Y por ello «quien no tiene deseos no tiene tampoco dioses» (*ibid.*). En su época más madura, al entablar polémica con la concepción schopenhaueriana de la ética —basada en la compasión y en la autonegación— pondrá Feuerbach de relieve frente a ella la irrenunciable tendencia humana a la felicidad. Justamente de esta tendencia, de este «ardiente, infinito e indomable deseo de felicidad» surgen, en la *Teogonía*, los dioses (IX, 80). «Si el hombre —se dice en esta misma obra— fuera capaz de lo que quiere, nunca más creería en Dios, por la sencilla razón de que él mismo sería Dios, y la realidad no es objeto de la fe [...] El hombre se siente limitado únicamente en su poder, pero ilimitado en su desear e imaginar, no-Dios en el poder, pero no-hombre en el desear» (IX, 49). De aquí que más adelante afirme todavía Feuerbach que «los dioses son los superlativos de los deseos humanos» (IX, 121). En este sentido está en lo cierto H.-J. Braun cuando describe así la concepción feuerbachiana del sentimiento religioso: «La fe no se basa en razones suficientes, como se podría pensar en una filosofía de la religión de talante racional, sino en deseos suficientes»[6].

No es difícil sospechar que detrás de esta visión feuerbachiana de la religión está la controversia surgida en la universidad de Berlín, sólo un par de años antes de llegar Feuerbach a esta universidad, entre Hegel y Schleiermacher, si bien este último optó en definitiva por un prudente silencio. Sabido es que Schleiermacher, en la línea de la filosofía antirracionalista y sentimental de Fr. H. Jacobi, insistía en que la religión se caracterizaba por el sentimiento de absoluta dependencia. Hegel le objetará a Schleiermacher que con tal «sentimiento» se equipara de hecho el hombre al animal, de lo que habría que deducir, en consecuencia, que «el perro sería el mejor cristiano»[7]. El estudiante Feuerbach hubo de tomar partido por uno u otro de sus dos maestros. Su opción fue claramente por Schleiermacher, con la salvedad, sin embargo, de que Feuerbach pensaba que éste se había quedado todavía sólo a medio camino. Al año siguiente de la publicación de EC, y refiriéndose precisamente a los

6. H.-J. Braun, «Stadien und Strukturen Feuerbachscher Religionskritik. Notizen zur religionsphänomenologischen Methodendiskussion», en H.-J. Braun y otros (eds.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, 1990, 110.

7. G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1956, 74. Feuerbach aludió de manera concreta a esta polémica en sus conferencias públicas sobre la esencia de la religión de 1848-49 (cf. VIII, 31).

juicios vertidos sobre su obra, Feuerbach aludirá, en efecto, explícitamente a esta su conexión ideológica con su maestro berlinés:

> Yo critico a Schleiermacher, no —como Hegel— porque haga de la religión cosa del sentimiento, sino solamente porque, por su timidez teológica, no llegó ni pudo llegar a sacar las obligadas consecuencias de su punto de vista, porque no tuvo valor para ver y confesar que objetivamente Dios no es más que la esencia del sentimiento, si subjetivamente el sentimiento es lo principal de la religión. A este respecto estoy tan lejos de estar contra Schleiermacher que él me sirve más bien de auténtica confirmación de mis afirmaciones deducidas de la naturaleza del sentimiento (VII, 266).

La antropología feuerbachiana vive de la asunción por el hombre de su propia realidad perdida, sustantivizada en una entidad más allá o fuera de sí mismo. De aquí que en perfecto paralelismo o conexión con la destrucción de lo teológico esté la recuperación del hombre, más exactamente, de la humanidad, o —en palabras de Feuerbach— del «género humano». Desde EC hasta sus últimos escritos es constante su visión comunitaria del hombre. Éste es un ser en relación, no encapsulado en una supuesta individualidad aislada. Por ser él así, es capaz de imaginar como Dios lo que en realidad no es sino algo perteneciente al género humano en su conjunto. El error del hombre religioso —piensa Feuerbach— es concentrar en una divinidad infinita lo que no son sino las abiertas e infinitas posibilidades del género humano en cuanto tal. Se ha creado así artificialmente una divinidad que no es sino «el compendio o la síntesis de las cualidades del género humano distribuidas entre los hombres y realizadas o por realizar a lo largo de la historia universal» (II, 259).

En la idea magnificada, infinitizada, del género humano —que en EC es caracterizado como «ilimitado» (VI, 184; *infra*, 198) e infinito (cf. VI, 8 s.; *infra*, 58)— pervive, sin duda, todavía la concepción hegeliana de la infinitud, que ya en la tesis doctoral de 1828 empezaba a adquirir rasgos humanos. No deja de ser interesante observar cómo en este escrito, centrado en el análisis (al modo hegeliano) de la «razón una, universal e infinita», ésta, es decir, la razón especulativa, infinita y omniabarcante, va a ser el molde del que va a surgir la idea antropológica del género humano. En efecto, Feuerbach insiste allí —de manera similar a como lo había hecho Agustín en sus reflexiones sobre la verdad «común»— en que el pensar implica copertenencia de todas las razones particulares a la razón común a todos los hombres. «Pensando —escribe Feuer-

bach— estoy en conjunción o —más bien— estoy unido con todos, más aún, yo mismo soy todos los hombres» (XI, 17). Dicho todavía de manera más incisiva, en clara conexión con el *cogito* cartesiano: «Cogito, ergo omnes sum homines» [Pienso, luego soy todos los hombres] (XI, 43). Es justamente en el contexto de estas reflexiones donde Feuerbach conecta la verdad de la razón universal con la verdad del género humano. Esta última queda así radicalmente fundada en la anterior, ya que «si cada uno tuviese su propia razón particular, es decir, si la razón no fuese una y universal, quedaría cortada toda posibilidad de salir de nosotros mismos hacia el otro» (XI, 47).

Con su idea de la esencial comunitariedad del hombre, que rompe con toda subjetividad anclada en el «yo» (en EC se dice que «donde no hay tú, no hay yo»: VI, 111; *infra,* 140) Feuerbach se convierte de hecho en precursor de posteriores corrientes personalistas, como de sí mismo confiesa, por ejemplo, el propio M. Buber, al decir que fue Feuerbach quien, con su idea de la relación yo-tú, le proporcionó el «estímulo decisivo»[8].

De todos modos la idea relacional o comunitaria del hombre, que Feuerbach plasma en EC, va a ser sometida muy pronto a una incisiva crítica por parte de Max Stirner. El autor de *El Único y su propiedad* (1844), con su pensamiento radicalmente individualista, contrario a todo tipo de generalidad y abstracción, reprochará a Feuerbach no haber sido suficientemente radical en su destrucción de la divinidad y de todo resto de metafísica. Con su magnificación del «género humano» no ha hecho Feuerbach en realidad otra cosa —piensa Stirner— sino cambiar de sitio a Dios: ahora no está Dios *sobre* el hombre, pero ha sido en cambio introducido *en* él mismo. «Si Feuerbach destruye su morada celestial —escribe Stirner— y le fuerza a venir a instalarse entre nosotros con armas y bagajes, nos veremos nosotros, su terrestre mansión, singularmente embarazados»[9]. Además, con la implantación feuerbachiana del «género humano» el hombre no ha hecho más que «dejar la piel de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa». Destruir la trascendencia de Dios, pero sin desarraigar la inmanencia de lo divino en el hombre, no es haber acabado con el teísmo o con la teología, como cree Feuerbach[10]. En efecto: «¿Cómo puede lisonjearse [Feuerbach] —objeta Stirner— de apartar a los hombres de Dios si les deja

8. Cf. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, 1949, 58 s.
9. M. Stirner, *El Único y su propiedad*, Madrid-Valencia, s/d., I, 49.
10. Cf. *ibid.*, I, 67 s.

lo divino? Y si, como dice, lo esencial para ellos no ha sido nunca Dios, sino sólo sus predicados, ¿para qué quitarles la palabra si les deja la cosa?»[11].

A todo ello responderá Feuerbach insistiendo en que la dimensión «genérica» no puede dejar de pertenecer a la propia autocomprensión del hombre. Se ha de elegir, pues, no entre Dios y el individuo humano (como pretende Stirner), sino entre Dios y el género humano. De lo contrario, si se renuncia a la esencial relacionalidad del hombre, la divinidad volverá a hacer acto de presencia, quiérase o no, en el hombre: «Quien no coloca el género en el lugar de la divinidad —piensa Feuerbach— deja en el individuo un vacío que necesita llenarse con la representación de un Dios, es decir, de la personificación del género. Únicamente el género es capaz de suprimir la divinidad y la religión y, al mismo tiempo, de sustituirlas» (VII, 303).

Pero la crítica de Stirner no dejó de producir, en cualquier caso, un determinado impacto en Feuerbach, por un lado obligándole a desmitificar su «género» de cualquier tipo de residuo abstracto o idealista y a identificarlo con los individuos concretos en su mutua relación, y, por otro, impulsándole a rodear de profanidad lo que hasta ahora seguía adornado de una cierta «aureola teológica». Utilizamos así la expresión de Engels, que en carta a Marx de 19 de noviembre de 1844 se mostraba de acuerdo con la crítica de Stirner: «Stirner —dice allí Engels— tiene razón al rechazar el "hombre" de Feuerbach, al menos el de *La esencia del cristianismo*; el "hombre" feuerbachiano está deducido de Dios. Feuerbach llegó de Dios al "hombre", y "el hombre" está de este modo coronado de una aureola teológica de la abstracción»[12].

En relación con la importancia que concede Feuerbach en EC a la relacionalidad humana es necesario destacar de igual modo la relevancia que en EC adquiere el amor. A este respecto es Feuerbach taxativo: «El principio esencial de mi libro [EC] consiste en que sólo el amor incondicional y total del hombre hacia el hombre, el amor que tiene en sí mismo su Dios y su cielo, es la verdadera religión» (VII, 257). Realmente en EC el amor viene a ocupar el lugar de la divinidad, constituyéndose él mismo en energía universal y unitiva de toda la realidad:

11. *Ibid.*, I, 82.

12. K. Marx y Fr. Engels, *Briefwechsel*, Berlin, 1949-1950, I, 9 s. Para una mayor información sobre la polémica entre Stirner y Feuerbach puede verse M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, 1975, 30 s., 33 ss., 105-109.

> El amor es el vínculo, el principio de mediación entre lo perfecto y lo imperfecto, entre el ser puro y el pecaminoso, entre lo general y lo individual, entre la ley y el corazón, entre lo divino y lo humano. El amor es Dios mismo y fuera de él no hay Dios. El amor convierte al hombre en Dios y a Dios en hombre. El amor fortalece lo débil y debilita lo fuerte, humilla lo altivo y eleva lo humilde, espiritualiza la materia y materializa el espíritu. El amor es la verdadera unidad de Dios y hombre, de espíritu y naturaleza (VI, 59; *infra*, 99).

Por la historia de las religiones y por la propia experiencia política europea Feuerbach sabe del fanatismo y de la intransigencia político-religiosa. De ahí su interés en colocar el amor por encima de la divinidad («el amor es un poder y verdad superior a la divinidad»: VI, 65; *infra*, 104), por encima de la «ley» («la ley somete al hombre a sí misma, el amor lo hace libre»: VI, 59; *infra*, 99) y por encima también de la «fe», que en modo alguno debe limitar o constreñir al amor (cf. VI, 319 s.; *infra*, 305 s.). En vez de decir, por tanto, que «Dios es amor», habría que decir, más bien, a la inversa, que «el amor es Dios, el amor es el ser absoluto» (VI, 318; *infra*, 305). Aparece de esta manera patente que el amor en Feuerbach no es, primaria y radicalmente, una acción que surge de la subjetividad humana, sino una energía (que bien podría compararse con la concepción agustiniana del amor), que domina sobre el hombre y lo impulsa al acto amoroso concreto. Con razón se pregunta por ello Feuerbach: «¿Qué es lo más fuerte?, ¿el amor o el hombre individual? ¿Tiene el hombre amor o no es, más bien, el amor el que tiene al hombre?» (VI, 4; *infra*, 55).

Lo más opuesto a esta nueva religión del amor —que es así fundamentalmente ética («sólo la ética es la verdadera religión»: V, 214)— es la religiosidad tradicional, centrada en el individuo y en los intereses particulares, tal como opina Feuerbach también respecto del cristianismo, que ya «no es —dice— la religión del amor, sino la religión del egoísmo sobrenatural y espiritual» (VII, 307).

Si se tiene en cuenta esta visión feuerbachiana del amor no puede menos de producir una cierta extrañeza la crítica a la que someterá Engels, bastantes años después de la muerte de Feuerbach, la por aquél denominada «nueva religión del amor» de Feuerbach, que a la postre viene a convertirse, según Engels, en mero egoísmo individual o corporativo[13]. Tal crítica sólo es comprensible desde una determinada estrategia política tendente a neutralizar el movimiento del denominado «verdadero socialismo», que se inspiraba en ideas

13. Cf. Fr. Engels, «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en K. Marx y Fr. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, 1970, 55.

básicas feuerbachianas y, concretamente, en la relevancia concedida por Feuerbach al amor.

Volviendo de nuevo a la consideración del intento general teórico feuerbachiano de reducción de la teología a antropología, se ha de tener en cuenta que Feuerbach, en el prólogo a la primera edición de EC, advierte que su intento está ya previamente demostrado o confirmado en su verdad por la propia historia de la teología. Con ello alude Feuerbach al proceso degenerativo que ocurre, según él, en el seno mismo del cristianismo y de la reflexión teológica, y que tiene su explicación adecuada en el marco teórico de su teoría proyectiva de la religión. Según Feuerbach, el moderno cristianismo no resiste siquiera la comparación con la grandeza y pureza del cristianismo «clásico» o primitivo[14]. Pero si por un lado lo cristiano se ha vuelto no cristiano, ha ocurrido a su vez, desde la otra parte, el proceso inverso: lo no cristiano se ha vuelto cristiano (cf. VII, 100). Es la misma idea que Feuerbach expresará al final de su Introducción a EC: «Así cambian las cosas. Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy pasa por ateísmo, será mañana tenido por religión» (VI, 40; *infra*, 82). Haciendo referencia a sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* explicitará todavía Feuerbach posteriormente, de manera más detallada, esta paradoja:

> No podemos menos de observar cómo los no creyentes padecen por todas partes postergación, injurias, persecución y privaciones de toda clase por causa de su falta de fe. ¡Cómo han cambiado las cosas! Mientras que antes los hombres creían en Dios por causa de la *vida eterna*, creen ahora en él por causa de la *vida temporal*; mientras que antes a la fe en Dios y en la inmortalidad [...] estaba unida la pérdida de los bienes de la felicidad, está ahora unida a ella la consecución y disfrute de los mismos [...] En una palabra, mientras que los cristianos eran antes los pobres, los perseguidos, los que sufrían, lo son ahora los no cristianos. ¡Qué cambio tan notable! Los que nominal o teoréticamente son cristianos y creyentes en Dios son paganos de hecho y en la práctica; y los nominal y teoréticamente paganos son cristianos prácticos y verdaderos. Sin embargo, [...] el triunfo político del cristianismo es su ruina moral. Los que ahora [...] son los amigos del cristianismo serán considerados algún día como sus verdaderos enemigos; y los que ahora pasan por ser enemigos del cristianismo serán reconocidos algún día como sus verdaderos amigos (I, 194 s.).

Por ello Kierkegaard, en cuya biblioteca figura EC, no deja de tener razón cuando, utilizando su conocida distinción entre «cris-

14. Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 5 s.; *infra*, 32.

tiandad» y «cristianismo», escribe: «Es falso cuando la cristiandad actual dice que Feuerbach ataca al cristianismo. ¡No es verdad! Ataca a los cristianos, mostrando que su vida no se corresponde con la doctrina del cristianismo»[15].

De hecho Feuerbach en el prólogo mismo a la primera edición de EC habla de la finalidad «terapéutica» de su obra[16]. Él no pretende, pues, directamente la «negación de la religión», sino su «purificación» de representaciones religiosas en contradicción con el hombre (cf. X, 344). Porque lo decisivo es el contenido o la imagen que el hombre se hace de la divinidad, no la concreta caracterización nominal como ateo o teísta (cf. VI, 243; *infra*, 247). Y la clave de una buena comprensión de la divinidad sería para Feuerbach su no contradicción con el ser real del hombre. En caso contrario Feuerbach dice comportarse «negativamente», pero siempre en función de la positividad del hombre: «niego solamente para afirmar; niego únicamente la esencia aparente y fantástica de la teología y de la religión para afirmar el ser real del hombre» (VIII, 29).

De aquí el cuidado de Feuerbach en distinguir en EC de manera neta entre lo que él denomina los «predicados» divinos y el «sujeto» Dios. Éste no tiene por qué identificarse con los predicados «divinos». Se puede, pues, negar al sujeto Dios sin que por ello se renuncie a la divinidad de sus predicados. Ello significa, según Feuerbach, que un verdadero ateo sería únicamente quien no sólo niega el sujeto, sino también los predicados de la esencia divina, «como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia». Y, por tanto, «la negación del sujeto no implica en modo alguno, necesariamente y al mismo tiempo, la negación de los predicados en sí mismos». La divinidad de las cualidades o predicados divinos está por encima del sujeto Dios, ya que «una cualidad no es divina porque Dios la posee, sino que Dios la posee porque ella es de por sí divina, porque Dios sin ella sería un ser deficiente» (cf. VI, 26; *infra*, 73).

Desde este punto de vista son clave para la hermenéutica de la concepción religiosa de Feuerbach las palabras (sobre el sentido concreto de su presunto ateísmo) con las que éste concluye el prólogo que antepone a la primera edición de sus *Obras completas* (1846):

15. S. Kierkegaard, *Diario* (ed. de C. Fabro), vol. II, Brescia, 1949, 268. Cf. también C. Fabro, *Ludwig Feuerbach...*, 20 s.

16. Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 7; *infra*, 33.

> Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de la existencia o no existencia de Dios, la contraposición de teísmo y ateísmo pertenece al siglo XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre [...] La cuestión del ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión del ser o no ser del hombre (II, 411).

De todo lo dicho se deduce la complejidad de la aparentemente fácil y comprensible reducción feuerbachiana de la teología a antropología. Feuerbach, tantas veces considerado (y en buena parte con plena razón) como iniciador del ateísmo moderno, no deja de advertir también en el prólogo a la segunda edición de EC:

> Si yo rebajo la teología a antropología no hago sino elevar la antropología a teología, del mismo modo que el cristianismo, al rebajar a Dios hasta el hombre, convirtió a éste en Dios (VII, 287; *infra*, 43).

De todos modos, la visión feuerbachiana de la divinidad y de la religión no puede considerarse aislada del largo proceso ideológico que tiene su inicio occidental en la crítica de la primera filosofía griega a los dioses antropomórficos de la religión popular. Pero en la medida en que esta crítica, en el desarrollo de la historia del pensamiento, se veía obligada a distanciarse de la vivencia religiosa común y popular, el «dios de los filósofos» se hacía cada vez más abstracto y alejado del hombre. En la razón «teorética» de Kant llegará a convertirse en mera «idea», en la que sólo se puede «pensar». No pocos intérpretes del *Opus postumum* kantiano ven ya incluso en este escrito atisbos de una reducción antropológica de la divinidad. Nada extraño por ello que Feuerbach, después de despedirse ideológicamente de Hegel en 1839, recalara en buena parte en la órbita de Kant. De ahí su interés en conectar su propia problemática con la «razón práctica» kantiana (cf. X, 340). H. M. Sass ha percibido, además, una «analogía formal» entre la *Crítica de la razón pura* y EC[17]. En cualquier caso, respecto de la religión, la impostación kantiana de la «razón» en *La religión dentro de los límites de la mera razón* va a ser sustituida —según indica el propio Feuerbach[18]— por «la religión dentro de los límites de la mera humanidad». Se trata, por ello —según le escribe Feuerbach a A. Ruge,

17. Cf. H.-M. Sass, «Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie»: *Revue Internationale de Philosophie*, 26 (1972), 256.

18. Cf. K. Grün (ed.), *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig/Heidelberg, 1874, I, 422.

aludiendo al posible título de EC—, de una razón «impura»[19], embarazada de humanidad. Por otra parte, respecto de la concepción feuerbachiana del «género humano», tan central en EC, en otro lugar[20] hemos intentado mostrar su manifiesta procedencia kantiana.

III. RECEPCIÓN HISTÓRICA

En relación con el influjo ideológico de EC en la historia del pensamiento, resulta difícil ser esquemático.

En primer lugar habría que hablar del marxismo. Bien conocido es el pasaje en el que Engels rememora, casi medio siglo después de su aparición, el impacto general producido por EC:

> Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas— puede verse leyendo *La sagrada familia*[21].

En realidad, la visión que Marx y Engels tienen de la religión es fiel copia de las ideas básicas de Feuerbach. Por otra parte, la crítica política marxista, al menos inicialmente, utilizó de hecho el mismo esquema de la crítica religiosa feuerbachiana. El propio Feuerbach hace referencia, en el prólogo a la segunda edición de EC, a la no disimulada molestia que produjo su antropologización de la teología en los políticos, «que consideran la religión como el más político de los medios para el avasallamiento y opresión del hombre» (VII, 276; *infra*, 35). Se suele considerar, por otra parte, típica del marxismo la concepción de la «ideología», en cuanto conjunto de elementos teóricos del derecho, la política, la religión, etc., que tienen su origen en una determinada infraestructura material o socioeconómica. Ahora bien, en otro lugar[22] hemos analizado también

19. Cf. L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839-1846), Berlin, 1970, 81.

20. Cf. M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Madrid, 1980, 154-164.

21. K. Marx y Fr. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, 1970, 29 s.

22. Cf. M. Cabada Castro, «La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, 1994, 303 s.

cómo Feuerbach puede y debe ser considerado con razón (frente a la pretendida neta originalidad de los teóricos del marxismo) como un claro precedente de la teoría de la «ideología». Aludimos solamente a un pasaje de la obra de Feuerbach. Años antes de que en *La ideología alemana* se escribiera la conocida sentencia de que «no es la conciencia la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia»[23], había ya formulado Feuerbach este mismo pensamiento, caracterizador de la «ideología», tres años antes de la publicación de EC, en su estudio sobre Pierre Bayle:

> La situación, la profesión del hombre tienen un influjo sobre su manera de pensar, su interior y sus creencias, mayor de lo que el hombre mismo es consciente [...] No es el pensamiento [*Gesinnung*] el que sostiene la situación concreta [*Stand*], sino que es ésta la que sostiene a aquél (V, 132).

No podemos extendernos sobre el influjo que la lectura de EC produjo en pensadores como A. Schopenhauer[24] o Fr. Nietzsche. Hagamos sólo una brevísima indicación sobre este último, dado que si EC topó en Schopenhauer con un pensador ya maduro y bien seguro de su propio sistema, no ocurrió lo mismo con Nietzsche, de quien hay constancia de que a los diecisiete o dieciocho años leyó y asimiló entusiásticamente EC. En un fragmento de carta del año 1862, al calor de la lectura de la obra feuerbachiana, Nietzsche se extiende, además, sobre los pensamientos de Feuerbach —aunque sin citar a éste explícitamente en ningún momento—, para concluir diciendo que la humanidad es «el principio, el centro, el fin de la religión»[25]. La identidad de estas palabras con las que escribe Feuerbach al final de la primera parte de EC es bien clara: «El hombre —escribe allí Feuerbach— es el principio de la religión, el hombre [es] el centro de la religión, el hombre [es] el fin de la religión» (VI, 222; *infra*, 227). Es evidente, por lo demás, para cualquier atento lector de las obras de Feuerbach y Nietzsche la similitud con la teoría feuerbachiana de la religión de la visión general nietzscheana de la divinidad y de la religión[26].

23. K. Marx y Fr. Engels, *La ideología alemana*, Montevideo-Barcelona, 1970, 26. Como es sabido, *La ideología alemana*, redactada por el año 1845, permaneció inédita hasta entrado el siglo XX.

24. Remitimos al lector a nuestros análisis en M. Cabada Castro, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, 1994, 97-108, 163 ss.

25. Cf. Fr. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, München-Berlin, 1975-1984, I, 202.

26. Pueden leerse nuestros análisis al respecto en M. Cabada Castro, *Querer...*, 301-323.

En cuanto al impacto producido por la obra feuerbachiana en las iglesias cristianas, digamos sólo algo en relación con el protestantismo. Ante la reacción crítica a EC de diversos representantes de la teología protestante, Feuerbach se decidió a hacer un análisis detenido de la obra de Lutero. Éste es el origen de las numerosas alusiones a Lutero de la segunda edición de EC. De este modo pretende Feuerbach fundamentar en los mismos escritos de Lutero su propia reducción de la teología a antropología. Y es significativo a este respecto el que el gran teólogo protestante, representante de la «teología dialéctica», K. Barth haya indicado que sería difícil sostener que Lutero y el luteranismo no hayan «preparado de hecho el paso de la teología a la antropología de la época moderna», haciendo referencia explícita, entre otros, a Feuerbach[27].

Por otra parte, la concepción de la divinidad como mera proyección subjetiva del hombre era para Feuerbach (al fin y al cabo educado en el protestantismo y antiguo estudiante de teología protestante) tanto más fácil de elaborar cuanto que el protestantismo clásico insistía ya en la dimensión subjetiva e interior de la «sola fe» y poseía, por tanto, de ese modo —como advierte el propio Feuerbach (cf. III, 14 s.)— una notable afinidad con el subjetivismo de la filosofía moderna. En cualquier caso, Barth se entiende a sí mismo como antídoto y contrapunto del proceso antropologizador de la teología que, según él, tiene su momento culminante en Feuerbach, a quien Barth no deja de enumerar entre los teólogos protestantes del siglo XIX. Según él la teología que no se libere de tal proceso difícilmente podrá escapar de las críticas feuerbachianas a la religión.

IV. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

En su *Crítica de la filosofía de Hegel* (1839), previa a EC, Feuerbach anuncia ya su específica metodología para abordar los problemas de la filosofía y de la realidad. Su filosofía ha de ser, frente a la hegeliana, «genético-crítica», es decir, interesada por el «origen» —«psicológico» o no— de sus objetos (cf. II, 194). Debido a ello habla Feuerbach en el prólogo a la primera edición de EC de su particular metodología en el tratamiento del problema de la religión, «el método de la química analítica»[28]. La actitud eminente-

27. Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV. *Die Lehre von der Versöhnung*, 2. Teil, Zollikon/Zürich, 1955, 90.

28. Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 5; *infra*, 31.

mente descriptiva es, pues, en Feuerbach esencial. En ello se interpreta a sí mismo contrario a la filosofía trascendental de Kant: «Yo no me pregunto como Kant: ¿cómo son posibles las proposiciones *a priori*? O sea, no me pregunto: ¿cómo es posible la religión?; sino más bien: ¿qué es la religión, que es Dios? Y esto a base de hechos concretos» (X, 344). De este modo aparece suficientemente claro que se intenta un acercamiento al fenómeno religioso, no estrictamente desde la filosofía o la metafísica, sino desde la psicología, lo que queda de algún modo confirmado en el prólogo a la primera edición de EC, al decirse allí que la teología es tratada en EC como «patología psíquica» y no como «ontología» (al estilo de la «filosofía especulativa de la religión»)[29].

De estas someras indicaciones sobre la metodología de Feuerbach se pueden ya de algún modo deducir los límites de su tratamiento de la religión y, en consecuencia, la relatividad de sus conclusiones básicas. No sería aventurado afirmar que Feuerbach quedó de algún modo inhabilitado para un tratamiento integral o global de la religión desde su ruptura en 1839 con la filosofía hegeliana, que le empujó justamente a lo que Feuerbach denominaba la «no-filosofía», el análisis meramente empírico de la realidad. Pero la ruptura con Hegel significó también la ruptura con su propio pensamiento hegeliano de la tesis doctoral de 1828, en la que la divinidad en cuanto «infinitud» era afirmada como presupuesto básico e irrenunciable de cualquier consideración o conciencia de la finitud humana. Feuerbach decía, en efecto, en su tesis doctoral —en directa contraposición con su posterior concepción— que el «deseo» humano presupone la realidad de aquello que se desea: «ningún deseo natural está vacío o desprovisto de aquella cosa que deseo; de lo contrario no desearía esta misma cosa que deseo, sino otra cualquiera, lo que no puede ser más absurdo» (XI, 33). Ello era válido también, según Feuerbach, en relación con la infinitud, que está siempre ocultamente presente, de algún modo, en la mente humana: «en el deseo de conocer el infinito está contenido el mismo infinito» (*ibid.*).

Relativamente pronto, sin embargo, empezó Feuerbach a abandonar, antes todavía de su ruptura formal con Hegel de 1839, estas ideas. La anterior afirmación de la infinitud presente siempre en la finitud le condujo de hecho a Feuerbach a la concepción de la absorción de la divinidad por el mundo, que se convierte de este modo

29. Cf. *ibid.*, 4 s.; *infra*, 31.

en «divino». La simpatía que muestra Feuerbach con el panteísmo, sobre todo en las lecciones que dicta en Erlangen en 1835-36, tiene aquí su raíz. Por otra parte Feuerbach sostiene que hay un proceso lineal y coherente desde el teísmo o la teología, pasando por el panteísmo, hasta el ateísmo (cf. II, 223 s.). Pues —según dice— «al no estar las cosas o el mundo fuera de Dios, no existe tampoco Dios ninguno fuera del mundo» (II, 263). De aquí la especificidad del ateísmo de Feuerbach, que es al mismo tiempo entusiasmo por el mundo, fe absoluta en la humanidad. No se trata naturalmente de que Feuerbach haya sido conducido por esta mera sucesión «lógica» de las ideas a su crítica de la religión, dado que lo decisivo fue —como sabemos— su opción determinante por el hombre. Sin embargo, la continua tentación panteísta inserta en la filosofía hegeliana y los endebles esquemas religiosos de la teología pietista proporcionaron sin duda a Feuerbach herramientas teóricas para su crítica de la religión y para su actitud radicalmente humanista.

Se puede decir, sin embargo, que Feuerbach no se sintió totalmente satisfecho con la impostación humanista y subjetivista de que hace gala en EC, y ello justamente por los problemas que tal exclusivización de lo humano planteaba a la cabal comprensión de la *indefinidad* de los deseos humanos y de la supuesta *infinitud* y no-humanidad de la divinidad. En efecto, en su obra posterior, *La esencia de la religión* (1846), echará mano de la «naturaleza» (como entidad aureolada de una superioridad a lo humano que la introduce en la dimensión de la infinitud), para poder explicar el hecho del surgimiento en el hombre de deseos y aspiraciones *infinitos* y de la misma idea de divinidad *infinita*, que —según el propio Feuerbach reconoce— no pueden proceder de la mera finitud de lo humano. No el hombre sólo, sino el hombre y la naturaleza, o el hombre inmerso en ella son ahora, pues, el verdadero origen de la religión, de las proyecciones religiosas del hombre. En palabras de Feuerbach:

> Si sinteticé antes [en EC] mi doctrina en la frase «la teología es antropología», he de añadir ahora, a modo de complemento: «la teología es antropología y fisiología». Mi doctrina o intuición se resumen, por tanto, en estas dos palabras: naturaleza y hombre (VIII, 26).

Ahora bien, tal inclusión tardía de la «naturaleza» en la comprensión del fenómeno religioso humano puede ser interpretada, no sin razón, como nostalgia especulativa de la abandonada infinitud hegeliana, dado que Feuerbach parece haber caído ahora en la cuenta de la necesidad de contar con una instancia extrasubjetiva,

no-humana, para la explicación adecuada del acto religioso que surge en la finitud del hombre, pero que no puede ser explicado suficientemente desde ella sola. De hecho la actual fenomenología de la religión acostumbra a considerar característico del acto religioso el «sobre-cogimiento», es decir, el hecho de que el hombre religioso parece experimentarse a sí mismo como tal, no a partir de su personal dinámica subjetiva, sino como desbordado, más bien, en su propia subjetividad por algo que se le impone.

Desde otro punto de vista, es posible que la reducción feuerbachiana de la teología a antropología haya hecho un no pequeño servicio al posterior replanteamiento del problema de la divinidad. Sabemos, en efecto, de la importancia concedida por Feuerbach al «tú» («el hombre es el Dios del hombre»: VII, 304), que es considerado por él como raíz y criterio decisivos del acto moral. Ahora bien, justamente en esta dirección avanzarán las reflexiones de pensadores como M. Buber (que se considera discípulo de Feuerbach) o E. Lévinas, al colocar la «abstracta» infinitud cartesiano-hegeliana en el «tú», en el «otro», que provoca y obliga al yo de manera absoluta, haciéndole descubrir así en el tú la oculta presencia de la divinidad. De modo que es posible, en este sentido, que P. Berger esté en lo cierto, al indicar, respecto de Feuerbach, que una profundización en la reducción de la teología a antropología podría conducir a «la reconstrución de la antropología a la manera teológica»[30].

En todo caso, la reiterada insistencia de Feuerbach en el condicionamiento humano de las representaciones religiosas debería servirnos de antídoto definitivo contra cualquier pretensión absoluta en el lenguaje y en la reflexión sobre la divinidad.

30. Cf. P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971, 249 s.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN (1841)

La inclinación o la aversión del lector encuentran concentradas en la presente obra los pensamientos del autor sobre la religión y el cristianismo, la teología y la filosofía especulativa de la religión. Hasta ahora diseminadas en trabajos diversos aforísticos y polémicos, son ahora de nuevo elaboradas, desarrolladas, fundadas, conservadas y reformadas, limitadas y ampliadas, moderadas y aristadas, siempre y cuando su objeto lo implicara y exigiera. Sin embargo, adviértase bien, no las ha agotado completamente, porque el autor, apartándose de generalidades nebulosas, ha seguido en esta obra, como en todas las demás, un tema bien determinado.

La presente obra contiene los elementos —adviértase bien— sólo los elementos críticos de una filosofía de la religión positiva o de la revelación, pero, por supuesto, como era de esperar, de una filosofía de la religión, no en el sentido infantil e ingenuo de nuestra mitología cristiana que admite como un hecho todos los cuentos mistificadores de la historia, ni tampoco en el sentido pedante de nuestra filosofía especulativa de la religión que, así lo ha hecho durante mucho tiempo la escolástica, demuestra los *articulus fidei* del mismo modo que una verdad lógico-metafísica.

La filosofía especulativa de la religión sacrifica la religión a la filosofía, la mitología cristiana sacrifica la filosofía a la religión: una convierte a la religión en un juego del libre-arbitrio especulativo, la otra convierte a la razón en juguete de un materialismo religioso fantástico; la una sólo permite decir a la religión lo que ella misma piensa y dice mucho mejor, la otra hace hablar a la religión en lugar de la razón; la una, incapaz de salir de sí misma, convierte

las imágenes de la religión en sus propios pensamientos, mientras que la otra, incapaz de volver a sí misma, convierte las imágenes en cosas.

Por supuesto, es evidente que la filosofía o la religión en general, es decir, prescindiendo de su diferencia específica, son idénticas, y que, puesto que es un mismo ser el que piensa y el que cree, las imágenes de la religión expresan, al mismo tiempo, pensamientos y cosas; y puesto que toda religión determinada, toda creencia es, al mismo tiempo, un modo de pensamiento, es imposible que un hombre cualquiera crea lo que contradice su facultad de pensamiento y de representación. Así, para el que cree en el milagro, éste no contradice en absoluto a la razón, más aún, es algo completamente natural, porque es un efecto que se deriva por sí mismo de la omnipotencia divina, que es para él igualmente una idea completamente natural. Del mismo modo, para la fe, la resurrección de la carne es tan clara y natural como la salida del sol después de su puesta, el despertar de la primavera después del invierno, el crecimiento de las plantas a partir de las semillas sembradas en la tierra. Sólo cuando el hombre no existe, ni siente, ni piensa en armonía con su fe, cuando la fe no es ya una verdad que penetra el hombre, sólo entonces se yergue con un vigor particular la contradicción de la fe, de la religión con la razón. Por supuesto, aun cuando la fe está en armonía consigo misma, declara sus objetos incomprensibles y contradictorios respecto a la razón; pero distingue entre la razón cristiana y la pagana, entre la razón ilustrada y la razón natural. Esta distinción quiere decir lo siguiente: sólo para el incrédulo los objetos de la fe contradicen la razón; pero para el que cree y está convencido de su verdad, estos objetos tienen valor de razón suprema.

Pero aun en el seno de esta armonía entre la fe cristiana o religiosa y la razón cristiana o religiosa, subsiste, sin embargo, una distinción esencial entre la fe y la razón, puesto que hasta la misma fe no puede prescindir de la razón natural. Ésta no es otra cosa que la razón por excelencia, la razón universal con sus leyes y verdades universales; en cambio, la fe cristiana, o, lo que es lo mismo, la razón cristiana, es una suma de verdades particulares, de privilegios y exenciones particulares, es decir, una razón particular. Dicho más breve y estrictamente: la razón es la regla, la fe, la excepción en relación a la regla. Aun dentro de la mejor de las armonías hay inevitablemente colisión entre las dos, pues la especificidad de la fe y la universalidad de la razón no coinciden perfectamente: queda siempre libre un excedente de razón, que, en ciertos momentos particulares, se deja sentir por sí mismo, en contradicción con la razón

unida a la base de la fe. De este modo la diferencia de la fe y de la razón se convierte en un hecho psicológico.

Y no es precisamente en lo que la fe coincide con la razón universal sobre lo que se funda la esencia de la fe, sino en lo que las distingue. La particularidad es la raíz de la fe: es por esta razón por la que hasta su carácter exterior está unido a una época particular, a un nombre particular. Identificar fe y razón significa diluir la fe, disolver su diferencia. Si, por ejemplo, concedo que la creencia en el pecado original significa sólo que el hombre no es por naturaleza tal como debiera ser, le hago decir solamente una verdad racionalista y universal, una verdad que todo hombre conoce, y que confirma hasta el hombre salvaje en estado primitivo cuando cubre con una piel su desnudez, pues por este hecho expresa simplemente que el hombre no es por naturaleza lo que debiera ser. Ciertamente el pecado original tiene en el fondo de él mismo esta idea universal, pero lo que la convierte en objeto de fe, en verdad religiosa, es precisamente lo particular, lo diferencial, lo que no coincide en absoluto con la razón universal. Para la religión, o por lo menos para la teología, la relación del pensamiento a los objetos de la religión, entendida como relación de elucidación, es siempre y necesariamente disolvente y destructora —por lo tanto, la tarea de esta obra será el mostrar que los misterios sobrenaturales de la religión tienen como fundamento verdades muy simples y naturales—, pero, al mismo tiempo, es indispensable mantener la diferencia esencial entre religión y filosofía, en el caso de que se quiera descargar la bilis no sobre él mismo, sino sobre la religión. Es la imagen la que funda la distinción esencial entre la religión y la filosofía. La religión es esencialmente dramática. Dios mismo es un ser dramático, es decir, personal. Quien quite a la religión la imagen la priva de su sujeto, y no conserva de ella más que su *caput mortuum*. La imagen, en cuanto imagen, es una cosa.

En este libro las imágenes no serán convertidas ni en ideas —por lo menos en el sentido de la filosofía especulativa de la religión— ni en cosas, sino serán consideradas como simples imágenes —es decir, la teología no ser tratada ni como pragmatología mística (como hace la mitología cristiana), ni como ontología (como hace la filosofía especulativa de la religión), sino como patología psíquica.

El método adoptado por el autor es completamente objetivo; es el de la química analítica. Por esta razón, allí donde era necesario y posible, se han introducido documentos, en parte al pie del texto, en parte en un apéndice especial, a fin de legitimar las conclusiones

ganadas en el análisis, es decir, a fin de probar su fundamento objetivo. Por consiguiente, si se encuentran chocantes, ilegítimos los resultados del método utilizado por el autor, que se sea lo bastante justo como para atribuir la responsabilidad no a mí, sino al objeto mismo.

Existe una buena razón para que el autor haya extraído sus testimonios de los archivos de siglos que ya quedan muy atrás. El cristianismo ha tenido su época clásica, y sólo el verdadero, el grande, el clásico es digno de ser pensado; el no-clásico depende del *forum* de la comedia o de la sátira. Para poder establecer el cristianismo como objeto digno de pensamiento, el autor debió prescindir del cristianismo cobarde, superficial, confortable, esteta, versátil y epicúreo del mundo moderno, y trasladarse a los tiempos en que la esposa de Cristo era todavía casta, virgen e inmaculada, cuando ella no tejía todavía las rosas y los mirtos de la Venus pagana en la corona de espinas de su esposo celestial, para evitar desvanecerse delante del espectáculo del Dios sufriente; la época en que ella era pobre en tesoros terrenales, pero rica y feliz en el goce de los misterios de un amor sobrenatural.

El cristianismo sólo tiene un testimonio que exhibir: los *testimonia paupertatis.* Todo lo que posee todavía no proviene de él: viene de las limosnas de los siglos pasados. Si el cristianismo moderno fuera un objeto digno de la crítica filosófica, el autor habrá podido ahorrarse las fatigas de la reflexión y del estudio que le ha costado su obra. La historia de la teología ha demostrado y confirmado *a posteriori* desde hace ya mucho tiempo lo que en este escrito se ha demostrado, por así decir, *a priori:* la antropología es el misterio de la teología. La historia del dogma o, siguiendo la expresión más general, la historia de la teología en general es la crítica del dogma, de la teología en general. La teología se ha convertido, desde hace ya mucho tiempo, en antropología: de este modo la historia ha realizado, ha convertido en objeto de la conciencia, lo que en sí mismo constituía la esencia de la teología; el método de Hegel está aquí históricamente fundado de manera perfecta.

Aunque la libertad y la personalidad infinitas del mundo moderno se hayan apoderado de la religión y de la teología cristianas hasta el punto de que han suprimido y superado la distinción entre el espíritu santo productor de la revelación divina y el espíritu humano, su consumidor, que han naturalizado y antropomorfizado el contenido otrora sobrenatural y sobrehumano del cristianismo, sin embargo, a consecuencia de su indecisión, de su estupidez y de su superficialidad, nuestra época y nuestra teología continúan obse-

sionadas por la esencia sobrehumana y sobrenatural del cristianismo antiguo, por lo menos como un espectro. Para el autor habrá sido una tarea completamente desprovista de interés filosófico si se hubiera propuesto demostrar en este trabajo que dicho espectro moderno es sólo una ilusión y un autoengaño por parte del hombre. Los espectros son sombras del pasado y nos imponen necesariamente esta pregunta: ¿qué ha sido este espectro cuando era todavía un ser de carne y de sangre?

El autor debe, pues, pedir al lector dócil, y en particular al indócil, que no pierda de vista que cuando él escribe sobre la época antigua, no escribe para esa época, sino en y para la época moderna, y que, por consiguiente, no pierde de vista el espectro moderno cuando contempla su esencia primitiva, y que, de una manera general, el contenido de este escrito es ciertamente patológico o fisiológico, pero su fin no es menos terapéutico o práctico. Este fin —promoción de la hidroterapia pneumática— consiste en la enseñanza del empleo del agua fría de la razón natural; restauración de la hidrología antigua de los jonios en el campo de la filosofía especulativa, y, en primer lugar, en el campo de la filosofía especulativa de la religión. Como es sabido, la antigua doctrina jonia, especialmente la de Tales, afirma en su forma primitiva: el agua es el origen de todas las cosas y de todos los seres, y, en consecuencia, de los dioses; porque el espíritu o Dios, que según Cicerón asiste al nacimiento de las cosas, como un ser particular, no es más que una adición del deísmo pagano posterior.

El γνῶθι σαυτόν de Sócrates, que es el verdadero exergo y tema de este libro, no contradice el elemento natural de la sabiduría jonia, siempre que se le comprenda en su verdad. El agua no es sólo medio de generación y de nutrición, siguiendo la consideración limitada de la ideología antigua; es también un remedio psíquico y óptico demostrado. El agua fría aclara el ojo. Qué alegría procura la mirada sobre el agua clara. Qué consuelo procura para el alma, qué iluminación para el espíritu, semejante baño óptico. El agua nos atrae mágicamente hacia las profundidades de la naturaleza, y devuelve al hombre en su espejo su propia imagen. El agua es la imagen de la conciencia de sí mismo; la imagen del ojo humano, el agua, es el espejo natural del hombre. En el agua el hombre se desembaraza sin temor de todos los velos místicos; se confía al agua en su forma auténtica, desnuda; en el agua se desvanecen todas las ilusiones supernaturalistas. Fue también en el agua de la filosofía jonia de la naturaleza donde se apagó otrora la antorcha de la astroteología pagana.

Allí se encuentra la fuerza salvadora del agua, la fuerza benéfica y la necesidad de la hidroterapia pneumática, sobre todo para una raza como la de hoy, que, en su mayor parte, es hidrófoba, fascinándose y afeminándose a sí misma.

No nos hagamos ilusiones, sin embargo, sobre el agua, el agua clara y brillante de la razón natural, y evitemos unir al antídoto del supranaturalismo representaciones sobrenaturales ἄριστόν ὕδωρ; pero también ἄριστόν μέτρον. La fuerza del agua es una fuerza limitada en cuanto posee una medida y un fin. Hasta para el agua existen enfermedades incurables. Sobre todo es incurable la sífilis de los clericales, de los poetastros y de los refinados espíritus modernos, que, midiendo el valor de las cosas únicamente en función de su capacidad de excitación poética, están lo bastante desprovistos de honor y de pudor como para ser capaces de preservar, simplemente porque es bella y bienhechora, una ilusión reconocida como tal; lo bastante desprovistos de consistencia y de verdad, como para ser capaces de sentir que una ilusión sólo es bella en cuanto se la considera no como una ilusión, sino como verdad. Pero el hidroterapeuta pneumático no considera dignos de atención temas tan vanos y concupiscentes. Sólo quien estima más el espíritu simple de la verdad que el espíritu hipócrita de la mentira, sólo quien encuentra hermosa la verdad y odiosa la mentira, es digno y capaz de recibir el bautismo santo del agua.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN (1843)

No me sorprendieron los juicios necios y pérfidos que se han manifestado sobre este libro desde la aparición de su primera edición: no esperaba otros, y no podía razonablemente esperarlos. Este libro me ha malquistado con Dios y con el mundo. He tenido la desvergüenza criminal de afirmar, ya desde el prólogo, que el cristianismo había tenido su «época clásica», y que «sólo el verdadero, el grande, el clásico es digno de ser pensado», mientras que el mezquino y no-clásico dependía del tribunal de la sátira o de lo cómico, y que en consecuencia yo había debido, para hacer del cristianismo un objeto digno de pensamiento, omitir el cristianismo del mundo moderno, este cristianismo disoluto, sin carácter, confortable, literario, afectado y epicúreo, trasladarme a los tiempos en que la esposa de Cristo era todavía una casta y virgen inmaculada que no había mez-

clado todavía las rosas y los mirtos de la Venus pagana a la corona de espinas de su esposo celestial, en la que, pobre sin duda en tesoros terrenales, desbordaba de riqueza y de felicidad en el goce de los misterios del amor sobrenatural.

He tenido, pues, la insolencia criminal de sacar de las tinieblas del pasado el verdadero cristianismo maquillado y renegado por los pseudocristianos modernos, para conducirlo a la luz del día, no con la intención loable y razonable de mostrar el non *plus ultra* del espíritu y del corazón humanos, sino con la intención contraria —intención tan necia como diabólica— de reducirlo a un principio superior y más general. A consecuencia de esta insolencia criminal me he convertido en la maldición de los cristianos modernos y muy especialmente de los teólogos. He atacado la filosofía especulativa en su punto más sensible, en su verdadero punto de honor, destruyendo implacablemente la armonía aparente que ella había instalado entre sí misma y la religión, demostrando que había despojado a la religión de su contenido verdadero y esencial para ponerla de acuerdo con ella; pero, al mismo tiempo, he sometido a la filosofía llamada positiva a una iluminación mortalmente peligrosa, demostrando que el hombre es el modelo original de su ídolo, que la carne y la sangre pertenecen esencialmente a la personalidad: en una palabra, mi libro extraordinario ha lanzado un golpe violento contra el rostro de los filósofos profesionales ordinarios. Más todavía, la explicación apolítica en último grado, pero por desgracia necesaria intelectual y moralmente, que he dado de la esencia oscura de la religión, ha hecho que incurriera en desgracia respecto de los políticos, tanto de los políticos que consideran la religión como el más político de los medios para el avasallamiento y opresión del hombre, como de aquellos que consideran a la religión como la cosa más insignificante del mundo desde el punto de vista político y que, aunque amigos de la ilustración y de la libertad en el campo de la industria y de la política, no dudan en mostrarse sus enemigos en el campo de la religión. En fin, por esta intransigencia de lenguaje que me hace llamar a cada cosa por su nombre, he lanzado un golpe terrible e inexcusable a la etiqueta de este tiempo.

De hecho, el tono de la «buena sociedad», el tono neutro y sin pasión de ilusiones ni de falsas verdades convencionales, es el tono dominante, el tono normal de este tiempo, el tono en el que se debe dialogar y discutir obligatoriamente, no sólo las cuestiones políticas, lo que es evidente, sino también las cuestiones religiosas y científicas, y, entre otras, los males de nuestra época. La apariencia es la esencia de esta época: apariencia nuestra política, apariencia nues-

tra religión, apariencia nuestra ciencia. Hoy, quien dice la verdad es un impertinente, un «maleducado», y quien es «maleducado» es inmoral. La verdad en nuestro tiempo es la inmoralidad. Pero lo que es moral, que digo yo, autorizado y honrado, es la hipócrita negación del cristianismo, bajo la apariencia de afirmación; en cambio, lo que es inmoral e infamante es la negación verdadera, la negación moral del cristianismo, la negación que se expresa como negación.

Lo que es inmoral es jugar arbitrariamente con el cristianismo, abandonar realmente un artículo fundamental de la fe cristiana pareciendo dejar subsistir el otro, pues, como decía ya Lutero[1], cuando se invierte uno solo de los artículos de la fe, se invierten todos, por lo menos en principio; lo que es inmoral es la seriedad de su libertad que el cristianismo saca de su necesidad interna; lo que es moral es la media-medida estúpida, pero lo que es inmoral es la totalidad cierta y segura de sí misma; lo que es moral es la contradicción libertina, lo que es inmoral es el rigor de las consecuencias; lo que es moral es la mediocridad porque se para a medio camino de todo, y no va nunca hasta el fondo de las cosas, pero lo que es inmoral es el genio, porque limpia el campo, porque agota su sujeto: en una palabra, sólo la mentira es moral porque oculta y disimula el mal de la verdad, o, lo que hoy es lo mismo, la verdad del mal.

Pero, en nuestra época, la verdad no es sólo inmoralidad, la verdad es también carencia de espíritu científico: la verdad es la frontera de la ciencia. La libertad de la ciencia alemana se extiende hasta la verdad, en el mismo sentido en que la libertad de la navegación alemana en el Rin se extiende hasta el mar. Cuando la ciencia alcanza la verdad, se hace verdad, cesa de ser ciencia, para convertirse en objeto de la policía: la policía es la frontera que separa la verdad de la ciencia. La verdad es el hombre, y no la verdad *in abstracto,* es la vida, y no el pensamiento que queda sobre el papel y encuentra ahí su existencia plena y adecuada. De este modo, las verdades que pasan inmediatamente de la pluma a la sangre de la razón, al hombre, no son ya verdades científicas. La ciencia es sólo y esencialmente un juguete inofensivo, pero también inútil, de la

1. Lutero también se expresa sobre este punto en la forma siguiente: «Esto es evidente: o la fe es total y completa, o no hay fe. El espíritu santo no soporta que se lo divida y separe, que de una parte se le convierta en objeto de enseñanza y de fe auténticas, y de la otra, en objeto de enseñanza y de fe falsas... Una campana agrietada en un solo punto ya no suena: la campana entera no vale ya nada». ¡Qué verdad! ¡Cómo choca el sentido musical, el sonido de la campana de la fe moderna! Pero también, debemos decirlo, ¡qué agrietada está esta campana!

razón perezosa; la ciencia es sólo una actividad que trata de cosas sin interés para la vida y para el hombre, o bien, si aborda alguna vez temas de algún interés, es una actividad tan insignificante y vacía, que ningún hombre se preocupa de ella. Permanecer en la perplejidad, ser de corazón insensible, desprovisto de verdad y de opinión, en una palabra, no tener carácter, son, en nuestros días, las cualidades indispensables de un sabio auténtico, recomendable y ortodoxo —por lo menos del sabio que pone su ciencia necesariamente en relación con los problemas espinosos de esta época—. Pero el sabio que posee un sentido incorruptible de la verdad y un carácter decidido, y que por esta razón sabe golpear certeramente, percibir el mal en su raíz y provocar irremisiblemente el momento de la crisis y de la decisión, ese sabio no es un sabio jamás, es un Herostrato. Entonces se le envía a la horca, o por lo menos a la picota; sí, a la picota; porque la muerte por ahorcamiento es una muerte proclamada en pleno día e innegable, es, en virtud de los principios expresos del «Derecho de estado cristiano» de nuestros días, una muerte no política ni cristiana, mientras que la muerte en la picota, la muerte burguesa, es una muerte altamente política y cristiana, pues es una muerte solapada e hipócrita: una muerte que no parece tal muerte. Porque es la apariencia, la pura apariencia, la que constituye la esencia de este tiempo en todos los temas, por poco delicados que sean.

No hay, pues, nada de extraño en que la época del cristianismo aparente, ilusorio y fanfarrón, haya recibido con tal escándalo *La esencia del cristianismo.* El cristianismo ha degenerado hasta tal punto en la verdad y en la práctica, que los representantes oficiales y doctos del cristianismo, los teólogos, no saben, o, por lo menos, no quieren ya saber lo que es el cristianismo. Es suficiente, para convencerse por sí mismo, comparar los reproches que me han dirigido los teólogos a propósito, por ejemplo, de la fe, del milagro, de la providencia, de la nada del mundo, con los testimonios históricos que yo reproduzco en mi libro, y precisamente en esta segunda edición, donde, por esta razón, he multiplicado considerablemente las referencias, y se reconocerá que no es a mí a quien alcanzan estos reproches, sino al cristianismo en persona, y que su indignación respecto de mi libro no es más que indignación respecto del verdadero contenido de la religión cristiana, que se ha hecho totalmente extraña a su entendimiento. No; no es extraño que una época que ha atizado con un encarnizamiento afectado (ciertamente por aburrimiento) la anticuada oposición y hoy ya tan mezquina entre el protestantismo y el catolicismo (oposición que muy recien-

temente todavía superaba a Pedro y Pablo) y que no ha tenido vergüenza de considerar como un asunto serio y de la más grande importancia la querella de los matrimonios mixtos, una obra que sobre la base de documentos históricos prueba que no es solamente el matrimonio mixto, el matrimonio entre creyentes e incrédulos, quien contradice el verdadero cristianismo sino el matrimonio en general, que el verdadero cristiano (¿pero no es acaso el deber de las autoridades cristianas, de los pastores cristianos y de los educadores cristianos procurar que seamos verdaderos cristianos?) no conoce otra procreación que la procreación en el espíritu santo, la conversión, el poblamiento del cielo y no el poblamiento de la tierra; no; no es extraño que en un tiempo semejante un libro semejante sea un anacronismo irritante.

Pero, precisamente porque no hay nada extraño, los clamores lanzados con motivo de mi libro y contra él no me han hecho perder el hilo de mis ideas. Al contrario, he sometido de nuevo mi libro a la crítica más rigurosa tanto histórica como filosófica, lo he desembarazado tanto como me fue posible de sus insuficiencias formales y enriquecido con nuevos desarrollos, aclaramientos y testimonios históricos, testimonios absolutamente decisivos e irrefutables. Ahora, cuando elaboro y sostengo la argumentación de mi análisis con referencias históricas, frecuentemente paso a paso, espero que convencerá, si no se es completamente ciego, y que se confesará, aun de mala gana, que mi libro traduce fielmente y correctamente, en buen alemán inteligible, el lenguaje de las imágenes orientales de la religión cristiana. Por mi parte añadiré: mi libro sólo quiere ser una traducción que restituya fielmente el sentido, o, para hablar sin imágenes, un análisis empírico o histórico-filosófico, una solución del enigma de la religión cristiana. Las proposiciones generales que yo anticipo en la religión no son proposiciones *a priori*, inventadas por mí, no son productos de la religión; resultan del análisis de la religión y le son posteriores, no son, como en general las ideas fundamentales de mi libro, más que manifestaciones efectivas de la esencia humana, es decir, de la esencia y de la conciencia religiosa del hombre, pero convertidas en ideas, es decir, concebidas bajo la forma de expresiones universales y, por esta razón, hechas inteligibles.

Las ideas de mi libro son conclusiones, consecuencias sacadas de premisas, que ellas mismas no son a su vez ideas, sino, al contrario, hechos objetivos, sea vivientes sea históricos, que vista su masiva existencia en gran infolio, no podían encontrar lugar en mi cabeza. Rechazo, de manera absolutamente natural, la especu-

lación absoluta y material que se complace en sí misma, la especulación que saca su materia de sí misma. Existe un mundo entre mí y esos filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor; tengo necesidad de los sentidos para pensar, y sobre todo de los ojos; fundo mis pensamientos en realidades, ya que nosotros no podemos nunca apoyarnos más que por medio de la actividad sensible; no engendro el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto: sólo es objeto aquello que existe fuera de la cabeza. Si soy idealista, es sólo en el campo de la filosofía práctica; dicho de otra manera, no pongo como límites de la humanidad y del futuro los límites del presente y del pasado; creo, al contrario, que muchas cosas que pasan hoy por sueños a los ojos de los practicones miopes y timoratos, por ideas irrealizables para siempre, por puras quimeras, existirán mañana en la plenitud de lo real, mañana, es decir, en el siglo futuro (lo que son siglos para el hombre aislado no son más que días para la humanidad y su vida). En una palabra, la idea no es para mí más que la fe en el futuro histórico, en la victoria de la verdad y de la virtud, que tiene para mí un significado exclusivamente político y moral; pero en el campo de la filosofía teórica propiamente dicha, al contrario de la filosofía de Hegel donde es lo inverso lo que sucede, sólo el realismo, el materialismo en el sentido que es señalado son válidos a mis ojos. El principio de la filosofía especulativa anterior: «llevo sobre mí mismo todo lo que es mío», esta forma de los antiguos no puedo desgraciadamente aplicármela. Tengo tantas cosas fuera de mí que no puedo transportarlas conmigo en el bolsillo o en la cabeza, pero las pongo sin embargo a mi propia cuenta, no como hombre (no se trata de eso aquí) sino como filósofo. Soy sólo un naturalista espiritual, pero sin instrumentos ni medios materiales, el naturalista es impotente.

Es en virtud de este título (naturalista espiritual) por lo que he escrito este libro que no contiene más que el principio pero ya prácticamente confirmado, ilustrado, desarrollado y empujado hasta el extremo sobre un ejemplo concreto particular (objeto de ámbito universal, por otra parte): la religión, el principio de una filosofía nueva diferente en su esencia de la filosofía anterior, una filosofía adecuada al ser verdadero real y total del hombre, y que, es necesario decirlo, está en contradicción, por esa razón precisamente, con todos los hombres corrompidos y atrofiados por una religión y una especulación sobrehumanas, es decir, antihumanas y antinaturales; una filosofía que, para expresarme como lo he hecho ya en otra parte, lejos de sostener que la pluma de oca sea el único

órgano apto para revelar la verdad, posee ojos y orejas, manos y pies, que, lejos de identificar el pensamiento de la cosa con la cosa misma, hasta el punto de reducir por el juego de un lapicero la existencia real a una existencia sobre el papel, los separa el uno del otro, y utiliza precisamente esta separación para alcanzar la cosa misma; una filosofía que ve la cosa verdadera no en la cosa objeto de la razón abstracta sino en la cosa objeto del hombre real y total y, por consiguiente, en la cosa misma, una cosa total y real; una filosofía que no se apoya en un entendimiento para sí, en un entendimiento absoluto, anónimo, cuyo propietario se ignora, sino, al contrario, en el entendimiento del hombre (no estropeado, es verdad, por la especulación o el falso cristianismo), que habla también la lengua humana y no una lengua desencarnada y anónima, digo bien, una filosofía que tanto en la letra como en el fondo ponga precisamente la esencia de la filosofía en la negación de la filosofía, es decir, proclame que sólo la filosofía hecha carne y sangre, hecha hombre, es la verdadera filosofía, y alcance el colmo del triunfo cuando todos los cerebros pesados y pedantes, que ponen la esencia de la filosofía en la apariencia de la filosofía, no vean en ella una sombra de filosofía.

Una ilustración de esta filosofía que tiene por principio no la sustancia de Spinoza o el yo de Kant o de Fichte, o la identidad absoluta de Schellinger, o el espíritu absoluto de Hegel, en una palabra, ninguna esencia abstracta, sea pensada o imaginada, sino un ser real, o, mejor, el más real de los seres: el hombre; que tiene, pues, por principio el principio de realidad más positivo, que engendra el pensamiento a partir de su contrario: la materia, el ser, los sentidos; que mantiene con su objeto relaciones sensibles, es decir, pasivas y receptivas, antes de determinarlo por el pensamiento —eso es lo que es mi libro, que siendo, por otra parte, el resultado verdadero, hace carne y sangre de la filosofía anterior, y sin embargo no se le puede incluir en la categoría de la especulación, de la que es más bien su opuesto directo, qué digo, la disolución de la especulación—. La especulación no permite a la religión decir lo que ella misma ha pensado y dicho mejor que la religión; determina la religión sin permitir que la religión la determine; no se evade de sí misma. Yo, al contrario, permito a la religión que se exprese a mí misma, me contento con jugar el papel de auditor y de intérprete, pero no el de apuntador. No inventar sino descubrir, «desvelar la existencia», tal fue mi único fin; ver con precisión el único objeto de mi esfuerzo. No soy yo, es la religión quien adora al hombre, aunque la religión o, mejor, la teología lo niegue; no es mi modesta

persona, sino la religión misma quien dice: Dios es hombre, el hombre es Dios; no soy yo, es la religión misma quien desmiente y reniega de este Dios que no es hombre, sino solamente un ser de pensamiento, cuando obliga a Dios a transformarse en hombre, y espera que haya tomado la forma, los sentimientos y el modo de ser del espíritu humano para convertir a Dios en el objeto de su adoración y de su culto. No he hecho más que traicionar el misterio de la religión cristiana, que desgarrar el tejido de mentiras y engaños lleno de contradicciones de la teología, y sin duda he cometido un verdadero sacrilegio. Si, por consiguiente, mi libro es negativo, irreligioso, ateo, piénsese que el ateísmo (en el sentido en que este libro lo entiende, por lo menos) es el misterio de la religión misma, que la religión misma, no en su exterior, sino en su fondo, no en su opinión y su imaginación, sino en su corazón, en su verdadera esencia, sólo cree en la verdad y en la divinidad del ser humano. O bien, que se me pruebe que los argumentos de mi libro, tanto los históricos como los racionales, son falsos, no verdaderos, que se los refute, y no, por favor, a golpes de sofismas de juristas, de jeremíadas, de frases especulativas trilladas, o pobrezas que valen para todo, sino con razones, y con razones que no las haya refutado radicalmente.

Sin duda mi libro es negativo y negador, pero cuidado, lo es respecto de la esencia inhumana solamente, y no respecto de la esencia humana de la religión. Por esta razón se divide en dos partes: *grosso modo* la primera parte es la parte afirmativa, la segunda (incluyendo el apéndice), si no totalmente, por lo menos en su mayor parte, es la parte negativa; pero en las dos partes se prueba la misma tesis, de manera diferente, o, más bien, de manera opuesta. La primera parte constituye la resolución de la religión en su esencia, su verdad, la segunda, la resolución de la religión en sus contradicciones; la primera es un desarrollo, la segunda una polémica, también, como lo requieren sus objetos; la primera es más tranquila, la segunda más viva. El desarrollo progresa lentamente, pero el combate vuela de un tirón, porque el desarrollo se complace en cada etapa, el combate sólo en el objeto final. El desarrollo exige luz, pero el combate fuego. De donde resulta la diferencia de las dos partes, ya desde el punto de vista formal. En la primera parte demuestro que el verdadero sentido de la teología es la antropología, que no hay diferencia entre los predicados del ser divinos y los predicados del ser humano, y por consiguiente (puesto que los predicados, como es sobre todo el caso de los predicados teológicos, expresan no propiedades y accidentes arbitrarios, sino la esencia del sujeto, y no existe ninguna diferencia entre el predicado y el sujeto y se puede sustituir el

predicado por el sujeto, sobre lo cual me remito a los *Analíticos* de Aristóteles, o simplemente a la introducción de Porfirio); por consiguiente, no existe diferencia tampoco entre el sujeto o el ser de Dios y el sujeto o el ser del hombre, es decir, que son idénticos; en la segunda parte, en cambio, afirmo que la diferencia que se establece, o, más bien que se pretende establecer, entre los predicados teológicos y los predicados antropológicos se reduce a nada y al absurdo. Un ejemplo que salta a la vista. En la primera parte pruebo que el hijo de Dios en la religión es un hijo real, es hijo de Dios en el mismo sentido que el hombre es hijo del hombre, y descubro la verdad, la esencia de la religión, cuando la veo afirmar y concebir como una relación divina, una relación profundamente humana; en la segunda parte, en cambio, pruebo que el hijo de Dios (no inmediatamente en la religión misma sin duda, sino en la reflexión de la religión sobre sí misma) no es hijo en el sentido natural y humano, sino hijo de un modo totalmente diferente, contrario a la naturaleza y a la razón, y, por consiguiente, absurdo e ininteligible, y encuentro en esta negación sentido e inteligencia humanos, la no-verdad y el aspecto negativo de la religión. Por esta razón la primera parte es la prueba directa, la segunda, la prueba indirecta de la naturaleza antropológica de la teología; la segunda, pues, remite necesariamente a la primera; no tiene significación autónoma, tiene por fin demostrar que es necesario que el sentido en el que se ha tomado la religión en la primera parte sea el sentido justo, porque el sentido contrario es un no-sentido. En una palabra, en la primera parte me ocupo sobre todo de la religión (sobre todo, dije, porque era inevitable hacer entrar la teología en la primera parte, tanto como la religión en la segunda) y en la segunda de la teología, pero no me ocupo solamente, como se ha creído erróneamente aquí y allí, de la teología ordinaria (al contrario, he mantenido lo más posible a distancia sus bizantinismos de sobra conocidos), limitándome a la determinación más esencial, más rigurosa y más necesaria de mi objeto, como, por ejemplo, en el caso de los sacramentos me he limitado a dos de entre ellos, porque sólo existen dos en el sentido estricto[2], y por consiguiente a la determinación que confiere a un objeto un interés universal, y lo eleva por encima de la esfera limitada de la teología; me he ocupado también, como se puede constatar por una simple ojeada, de la teología o filosofía especulativa. De la teología, digo, y no de los teólogos; porque sólo me puedo fijar en la causa más eminente, original y no en la copia, en principios y no en per-

2. Lutero, *Sämmtliche Schriften und Werke* XVII, Leipzig, 1729, 558.

sonas, en géneros y no en individuos, en objetos de la historia y no en objetos de la *chronique*, y *scandaleuse*. Si mi libro sólo estuviera compuesto por la segunda parte, se tendría razón sin duda el reprocharle una tendencia exclusivamente negativa, y ver en la proposición la religión es una nada y un sinsentido su contenido esencial. No digo en absoluto (y, sin embargo, esto me hubiera facilitado las cosas) Dios es nada, la trinidad es nada, la palabra de Dios es nada. Muestro solamente que no son lo que creen ser en la ilusión de la teología, que no son misterios extraños, sino misterios interiores, los misterios de la naturaleza humana; muestro que la religión toma la apariencia y el exterior de la naturaleza y de la humanidad por su esencia verdadera e interior, y representa así su esencia verdadera y esotérica bajo la forma de un ser completamente diferente y particular, y que en consecuencia la religión no hace más que definir u objetivar la esencia verdadera de la palabra humana en las determinaciones que da de Dios, por ejemplo de la palabra de Dios (por lo menos en las determinaciones que no son negativas en el sentido señalado más arriba). Para reprochar legítimamente a mi libro de ver solamente sinsentido, nada y pura ilusión en la religión, sería necesario sostener que el hombre y la antropología, a los que reduzco la religión, y que designo como su objeto y su contenido verdadero, también son sinsentidos, nada y pura ilusión. Pero lejos de dar, rebajando la teología al estado de antropología, una significación nula o subalterna a la antropología (significado que le conviene sólo en cuanto existe una teología por encima y contra ella), elevo más bien la antropología al estado de teología, lo mismo que el cristianismo transformaba al hombre en Dios rebajando a Dios al estado del hombre, y sin duda producía de nuevo un Dios extraño al hombre, trascendente e imaginario; por esta razón tomo la palabra antropología en su acepción obvia, no en el sentido de la filosofía de Hegel o de la filosofía anterior en general, sino en un sentido infinitamente más elevado y general.

La religión es el sueño del espíritu humano. Pero en el sueño tampoco nos encontramos en la nada o en el cielo, sino sobre la tierra: en el reino de la realidad, con la sola reserva de que vemos las cosas reales no a la luz de la realidad y de la necesidad, sino de la apariencia deliciosa de la imaginación y de lo arbitrario. Todo lo que hago a la religión (como a la filosofía o teología especulativa) es abrirle los ojos o, más bien, volver hacia el exterior los ojos que ella dirige hacia el interior, en otras palabras, me contento con transformar el objeto de la representación o de la imaginación en objeto de la realidad.

Sin duda, nuestro tiempo, que prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser, toma esta transformación que lo defrauda por una destrucción absoluta o, cuando menos, por una profanación criminal; porque lo que es sagrado para él, es sólo ilusión, pero lo que es profano, es la verdad. Mejor todavía, lo sagrado crece a sus ojos en la medida que decrece la verdad y crece la ilusión, de tal manera que el colmo de la ilusión es para él el colmo de lo sagrado. La religión ha desaparecido, y lo que ocupa su lugar, aun en los protestantes, es la apariencia de la religión: la iglesia, para inculcar, por lo menos a los hombres ignorantes y desprovistos de juicio, la creencia de que la fe cristiana continúa subsistiendo, puesto que las iglesias cristianas subsisten todavía hoy como hace mil años y los signos exteriores de la fe están hoy todavía, como otrora, en boga. Lo que no tiene ya existencia en la fe (la ley del mundo moderno no es más que una apariencia de fe, una fe que no cree lo que se imagina creer, es sólo una incredulidad débil e indecisa, como lo hemos demostrado suficientemente otros y yo mismo) debe valer, a pesar de todo, todavía para la opinión. Lo que no es sagrado por sí mismo debe al menos parecerlo. De aquí proviene la indignación aparentemente religiosa que en el tiempo presente, este tiempo de falsa apariencia y de ilusión, se ha manifestado muy especialmente a propósito de mi análisis de los sacramentos. Pero que no se exija de un escritor que tiene como punto de mira no el favor de su época, sino solamente la verdad, la verdad sin velos, la verdad desnuda, que él respete o finja respetar una vacía apariencia, y tanto menos que defienda que el objeto de esa apariencia sea, en sí y por sí, el punto culminante de la religión, es decir, el punto en que la religiosidad se convierte en irreligiosidad. Esto, para justificar, y no para excusar, mi análisis de los sacramentos.

En lo que concierne, por otra parte, al verdadero sentido del análisis que he dado de los sacramentos, en el orden de mis argumentos especialmente, quiero solamente advertir que ilustro como un ejemplo sensible, y especialmente bajo el ángulo de la significación práctica, el contenido esencial de mi libro, su tema verdadero, que llamo a los mismos sentidos para testimoniar de la veracidad de mi análisis y de mis pensamientos, que demuestro concretamente para los sentidos de la vista, del tacto, del gusto, lo que he enseñado respecto del entendimiento en todo mi libro. Lo mismo que el agua del bautismo, que el vino y el pan de la comunión existen y actúan infinitamente más si se los considera en su fuerza y su significación natural que si se los considera con una significación sobrenatural e

ilusoria, del mismo modo el objeto de la religión en general es objeto de la teoría y de la práctica en general infinitamente más rico y más real si se entiende en el sentido de mi libro, es decir, en el sentido antropológico, que si se lo concibe en el sentido de la teología; porque lo mismo que la parte distinta de estas materias naturales, que eso más bien debe ser, comunicada en el pan y en el vino, sólo tiene existencia en la representación y la imaginación, pero no es nada en la verdad y en la realidad, lo mismo el objeto de la religión en general: el ser divino, distinto del ser de la naturaleza y de la humanidad, es decir, tal que sus determinaciones, como inteligencia, amor, etc., sean y signifiquen otra cosa completamente diferente que estas mismas determinaciones cuando constituyen el ser del hombre y de la naturaleza, el objeto de la religión sólo existe en la representación y la imaginación pero no es nada en la verdad y en la realidad. Debemos, por consiguiente (es la moral de la fábula), no transformar las determinaciones y las fuerzas de la realidad, los seres y las cosas reales en general, en signos convencionales, en vehículos, símbolos o predicados de un ser distinto de ellos, trascendente y absoluto, es decir, abstracto, como hacen la teología y la filosofía especulativa, sino tomarlos y concebirlos en la significación que tienen por sí mismos y que es idéntica a su cualidad, a la determinación que los hace ser lo que son: solamente entonces poseeremos la llave de una teoría y de una práctica reales. Sustituyo de hecho y en verdad el beneficio del agua real por el agua estéril del bautismo. ¡Cuánto «fango» y cuánta trivialidad! Ciertamente es muy trivial. Pero en su época era también una verdad muy trivial el matrimonio, cuando Lutero, inspirado por su sentido natural del hombre, lo opuso al celibato, esa ilusión que se daba aires de ser algo sagrado. Por esta razón veo en el agua sin duda una cosa, y sin embargo veo allí, al mismo tiempo, solamente el vehículo, el ejemplo, el símbolo de espíritu «impío» de mi libro, lo mismo que el agua del bautismo (objeto de mi análisis) es también, a la vez, agua propiamente dicha y agua figurada o simbólica. Lo mismo sucede con el vino y con el pan. La maldad ha sacado esta ridícula conclusión: la lección de conjunto, el resultado positivo de mi libro es que es necesario bañarse, beber y comer. A lo que me contento con responder: si todo el contenido de la religión se encierra en los sacramentos, no existen entonces otros actos o acciones religiosas que los que se realizan con ocasión del bautismo o de la comunión; entonces mi libro tiene sin duda por contenido global y resultado positivo: bañarse, comer y beber, puesto que mi libro no es más que un análisis histórico-filosófico escrupuloso, que se adapta a su obje-

to de la manera más rigurosa: desmitificación del yo, la conciencia de sí misma de la religión.

Un análisis histórico-filosófico, a diferencia de los análisis puramente históricos del cristianismo. El historiador demuestra, como lo hace por ejemplo Daumer, que la comunión es un rito proveniente del antiguo culto del sacrificio humano, que en lugar de vino y de pan se consumía otrora realmente carne y sangre humana. Al contrario, el objeto que analizo y mi reducción se refieren únicamente a la significación cristiana de la comunión, la significación sancionada en el cristianismo, y me adapto así al principio que defiende que la significación atribuida en el cristianismo, no en el cristianismo actual, por supuesto, sino en el antiguo, en el verdadero cristianismo, a un dogma o a una institución, constituye su origen auténtico, en la medida en que se trate de un origen cristiano. O bien, el historiador demuestra, como hace Lutzelberger, que los relatos de los milagros de Cristo se reducen a puras contradicciones y estupideces, que son fabulaciones tardías, que por consiguiente Cristo no ha sido un taumaturgo y que no ha sido en absoluto como la Biblia lo presenta. Al contrario, no me pregunto lo que fue o ha podido ser el Cristo real y natural opuesto a este Cristo sobrenatural que es el resultado de una ficción o de un devenir; acepto, al contrario, este Cristo religioso, pero demuestro que este ser sobrehumano es sólo un producto y un objeto de los sentimientos sobrenaturales del hombre. No me pregunto si este milagro o aquel otro, o si un milagro en general puede o no puede producirse; me contento con demostrar lo que es el milagro, no *a priori,* sino según los ejemplos de los milagros que la Biblia nos cuenta como sucesos reales, y respondo de esta manera a la cuestión de la posibilidad, de la realidad, hasta de la necesidad misma de estas cuestiones. Esto me distingue de los historiadores anticristianos.

En cuanto a mi posición respecto de D. Fr. Strauss y Bruno Bauer, al lado de los cuales soy nombrado constantemente, quiero señalar solamente que lo que distingue nuestras obras está ya indicado en lo que distingue nuestros temas: basta consultar los títulos. Bruno Bauer toma por objeto de su crítica la historia evangélica, es decir, el cristianismo bíblico; Strauss, el dogma cristiano y la vida de Jesús, que se pueden situar, por otra parte, bajo el título de dogma cristiano, y por consiguiente el cristianismo dogmático o, más bien, la teología dogmática; al contrario, yo estudio el cristianismo en general, es decir, la religión cristiana y, como consecuencia, la filosofía o la teología cristianas. Por esta razón sólo menciono casi exclusivamente hombres que veían en el cristianismo no sólo un

objeto teórico o dogmático, no sólo una teología, sino una religión. Mi objeto principal es el cristianismo, la religión en el estado de objeto inmediato, de esencia inmediata del hombre. La erudición y la filosofía son para mí sólo medios para desentrañar el tesoro que está enterrado en él.

Debo recordar todavía que ha sido contra mi intención y mi previsión el que el libro haya alcanzado al gran público. Ciertamente, he visto siempre el ideal del verdadero arte de enseñar y de escribir, no en el erudito, en el filósofo profesional abstracto y particular, sino en el hombre universal, he considerado siempre al hombre en general (y no a tal o cual filósofo) como el criterio de la verdad y en todo tiempo he puesto la cima del arte del filósofo en el filósofo que renuncia a ser filósofo, que no hace escaparate ni como hombre ni como escritor, del filósofo que es, que se contenta con ser filósofo según la esencia y no según la forma, un filósofo tranquilo y no ruidoso, es decir, presuntuoso: por eso he procurado ser en todas mis obras lo mismo que en ésta: tan claro, simple y preciso como mi tema lo permitiera, a fin de que todo hombre cultivado y que piense lo pueda comprender verdaderamente, por lo menos en lo esencial. Sin embargo, mi libro sólo puede ser apreciado y entendido completamente por el sabio: el sabio enamorado de la verdad, capaz de juzgar y superior a las opiniones y los prejuicios del populacho instruido o no; porque, aunque sea una creación absolutamente independiente, mi libro, al mismo tiempo, no es menos una pura consecuencia necesaria de la historia.

Me sucede frecuentemente referirme a tal o cual suceso histórico, sin siquiera designarlo por su nombre, porque he juzgado superflua esta precaución: estas referencias son, por lo tanto, sólo inteligibles para el sabio. Así, en el primer capítulo, por ejemplo, cuando desarrollo las consecuencias necesarias del punto de vista del sentimiento, me refiero al filósofo Jacobi y a Schleiermacher; en el segundo capítulo, me refiero de corrida esencialmente al kantismo, al escepticismo, al deísmo, al materialismo, al panteísmo; en el capítulo «Desde el punto de vista de la religión», cuando discuto la contradicción que opone la concepción religiosa o teológica a la concepción física o de la filosofía natural de la naturaleza, me refiero a la filosofía del siglo de la ortodoxia y sobre todo a la filosofía de Descartes y de Leibniz, donde esta contradicción aparece de una manera particularmente característica. Por esta razón, si se ignoran los presupuestos y las mediaciones históricas de mi libro, no se podrá percibir las articulaciones de mis argumentos y de mis ideas; no será de extrañar entonces que se tomen frecuentemente mis decla-

raciones por historias montadas en el aire, aun cuando tengan los pies firmemente puestos en la tierra. Sin duda el tema de mi libro es de un interés humano universal; sus ideas fundamentales se convertirán seguramente hoy día (no en la forma en que están aquí expresadas, y en que lo podían ser dadas las condiciones presentes) en propiedad de la humanidad, porque sólo se oponen a ellas en la actualidad ilusiones y prejuicios vacíos, impotentes y contrarios a la verdadera esencia del hombre. Pero al principio he tratado mi tema como una pura cuestión científica, como un puro tema de filosofía, y en el punto de partida no podía tratarlo de otra manera. Por supuesto no puedo evitar, enumerando las aberraciones de la religión, de la teología y de la especulación, servirme también de sus expresiones, e incluso de parecer especular, y más aún, lo que es lo mismo, de teologizar, aunque disipe precisamente la especulación, es decir, aunque reduzca la teología a antropología. Mi libro contiene, decía más arriba, el principio de una filosofía nueva, que no sea escolar sino humana y, lo que es más, desarrollada *in concreto*. Sí la contiene, pero sólo a condición de engendrarla sacándola de las entrañas de la religión: por esta razón, digámoslo de pasada, la filosofía nueva no puede ni podrá nunca caer en la tentación de probar su acuerdo con la religión por su acuerdo con la dogmática cristiana, como el antiguo catolicismo escolástico y la moderna escolástica protestante; en la medida en que es engendrada a partir de la esencia de la religión, posee al contrario en sí misma la esencia verdadera de la religión, es religión en tanto que filosofía, en sí y por sí. Y es ciertamente por esta razón por la que un libro genético y, en consecuencia, explicativo y demostrativo no es, aunque sólo fuera a causa de su naturaleza formal, un libro que conviene al gran público.

Remito, en fin, para completar las numerosas afirmaciones aparentemente no motivadas de este libro, a mis obras anteriores, especialmente a *P. Bayle. Contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad,* y *Filosofía y cristianismo,* en las que he representado en algunos rasgos, perfectamente claros para el informado, la disolución histórica del cristianismo y donde he demostrado que el cristianismo ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo no sólo de la razón sino también de la vida de la humanidad; que es sólo una idea fija, que se encuentra en contradicción con nuestras compañías de seguro de incendio y de vida, nuestros ferrocarriles y nuestras locomotoras, nuestras pinacotecas y nuestras gliptotecas, nuestras escuelas militares e industriales, nuestros teatros y nuestros gabinetes de historia natural.

Postcriptum

Cuando escribí este prefacio, la filosofía neoschellingniana —esa filosofía de la mala conciencia que, temerosa de la luz, serpentea desde hace años en la oscuridad porque sabe muy bien que el día de su salida a la luz será el día de su exterminio— esa filosofía de la vanidad más ridícula que utiliza como argumentos sólo nombres y títulos ¡y qué nombres y títulos! —esa farsa teosófica del Cagliostro filosófico del siglo XIX[1] no había sido proclamada aún de manera formal mediante los periódicos como «poder del Estado». En verdad, si yo hubiera tenido presente esa farsa, de modo bien distinto hubiera escrito mi prefacio.

31 de marzo

¡Pobre Alemania! Con frecuencia te han dado la inocentada; incluso en el campo de la filosofía; en concreto, el recién mencionado Cagliostro, que no ha hecho sino engañarte, jamás ha cumplido lo que prometió, jamás ha demostrado lo que afirmaba. Pero por lo demás se apoyaba él al menos en el nombre de la razón, en el nombre de la naturaleza, en nombres de cosas. Ahora, al final, quiere él engañarte incluso con nombres de personas, ¡con los nombres de un Savigny, de un Twesten y Neander! ¡Pobre Alemania! Hasta tu honra científica quieren quitarte. ¡Unas firmas deben valer como pruebas científicas, como motivos racionales! Pero tú no te dejas engañar. Conoces aún muy bien la historia con el monje agustino. Sabes que jamás una verdad ha venido al mundo con decoraciones; jamás en el esplendor de un trono al son de tambores y trompetas, sino que siempre ha nacido en la oscuridad de la soledad, entre lágrimas y suspiros. Tú sabes que jamás los «encumbrados», precisamente por estar demasiado alto, que sólo los que están abajo son cogidos por las olas de la historia del mundo.

1 de abril

1. Las pruebas documentales sobre la verdad de esta imagen pueden encontrarse en abundancia en el escrito categórico de *Karp* sobre Schelling.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN (1848)

Convencido de que uno no puede hablar y escribir lo poco que bastaría, pero de que, sobre todo, se tiene la costumbre de callar allí donde los hecho hablan, omito también en este volumen decir *a priori* al lector de qué puede convencerse *a posteriori* mediante sus propios ojos. Quiero advertir por adelantado sólo el hecho de que en esta edición he evitado en la medida de lo posible todos los términos extranjeros y de que he traducido todos, al menos los mayores, pasajes probatorios latinos y griegos para hacerlos comprensibles también al no erudito. Añadiré que en todas estas traducciones me he atenido de forma estricta al sentido, pero no precisamente a las palabras del original.

INTRODUCCIÓN

1

LA ESENCIA DEL HOMBRE

La religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal; los animales no tienen religión. Los antiguos naturalistas, sin rigor crítico, atribuían al elefante, entre otras loables propiedades, la virtud de la religiosidad; pero la religión del elefante pertenece al reino de la fábula. Cuvier, uno de los más grandes conocedores del reino animal, sostiene, apoyándose en sus propias observaciones, que el elefante no posee mayor nivel de inteligencia que el perro.

¿En qué consiste esa diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal? La respuesta más simple, más general y también más popular a esta cuestión es: en la conciencia, pero conciencia entendida en sentido estricto; puesto que la conciencia entendida como sentimiento de sí mismo, como facultad de distinción de lo sensible, de la percepción e incluso del juicio sobre las cosas externas, según determinadas características sensibles, no puede negarse a los animales. La conciencia, en sentido estricto, sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad. El animal puede devenir objeto de sí mismo en cuanto individuo —por eso posee sentimiento de sí mismo—, pero no en cuanto género —por eso carece de conciencia, nombre derivado de saber—. Por eso, donde hay conciencia, hay también aptitud para la ciencia. La ciencia es la conciencia de los géneros. En la vida tratamos con individuos, en la ciencia con géneros. Pero sólo un ser que tiene como objeto su propio género, su esencialidad, puede convertir en objeto otras cosas, otros seres, según su naturaleza esencial. El animal, por consiguiente, tiene una única vida; el hombre

una vida doble: en el animal la vida interior y exterior se identifican; el hombre, sin embargo, posee una vida interior y otra exterior. La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, es decir, conversa, habla consigo mismo. El animal no puede realizar ninguna función genérica sin otro individuo exterior a él; el hombre, sin embargo, puede realizar las funciones genéricas del pensar y hablar, que son verdaderas funciones genéricas, independientemente de otro individuo. El hombre es, al mismo tiempo, para sí mismo el yo y el tú; él puede ponerse en el lugar del otro, precisamente porque su objeto no es solamente su individualidad, sino también su especie genérica, su esencia.

La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita. Un ser realmente finito no tiene ni el más remoto presentimiento ni, por supuesto, conciencia, de un ser infinito, pues la limitación del ser implica la limitación de la conciencia. La conciencia de una oruga, cuya vida y cuyo ser están limitados en el estrecho círculo de una determinada especie de plantas, no se extiende tampoco más allá de este ámbito limitado; distingue perfectamente esta planta de las otras, pero no sabe nada más. Semejante conciencia limitada, infalible, sin posibilidad de error, en razón de su limitación, la llamamos instinto y no conciencia. Conciencia, en sentido propio, riguroso, y conciencia de lo infinito son sinónimos; conciencia limitada no es conciencia; la conciencia es esencialmente universal, naturaleza infinita. La conciencia de lo infinito sólo puede ser conciencia de la infinitud de la conciencia. Con otras palabras, en la conciencia de lo infinito, el hombre consciente tiene por objeto la infinitud de su propia esencia.

¿Qué es, entonces, la esencia del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha[1]? La razón, la voluntad, el corazón. El hombre perfecto debe poseer la facultad del pensamiento, la facultad de la voluntad, la facultad del corazón. La facultad del pensamiento es la luz del conocimiento, la facultad de la voluntad es la energía del carácter y la facultad del corazón es el amor. Razón,

1. El materialista carente de espíritu dice: «El hombre se distingue del animal sólo por la conciencia, es un animal dotado de conciencia», olvidando de este modo que en un ser que se despierta a la conciencia se produce un cambio cualitativo del ser total. Por otra parte, no se debe rebajar la esencia de los animales apoyándose en lo que hemos dicho. No es éste el lugar oportuno para profundizar en esta cuestión.

amor y voluntad son perfecciones, son facultades supremas, constituyen la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar, para querer. Pero ¿cuál es el fin de la razón? La razón misma. ¿Y del amor? El amor. ¿Y el de la voluntad? La libertad de querer. Conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, es decir, para ser libres. El verdadero ser es el ser que piensa, ama, quiere. Verdadero, perfecto, divino es solamente lo que existe para sí mismo. Pero así es el amor, así la razón, así la voluntad. La trinidad divina en el hombre, por encima del hombre individual, es la unidad de razón, amor y voluntad. Razón (imaginación, fantasía, ideas, opinión), voluntad, amor o corazón no son facultades que el hombre tiene —pues él es nada sin ellas; el hombre es lo que es solamente por ellas—; son los elementos que fundamentan su ser, ser que él ni tiene ni hace, fuerzas que lo animan, determinan y dominan, fuerzas absolutas, divinas, a las que no puede oponer resistencia alguna[2].

En efecto, ¿cómo podría resistir el hombre sentimental al sentimiento, el amante al amor, el razonable a la razón? ¿Quién no ha experimentado la fuerza fascinadora de la música? Pero ¿qué es la fuerza de la música sino la fuerza de los sentimientos? La música es el lenguaje del sentimiento —el sonido es el sentimiento sonoro, es el sentimiento que se comunica—. ¿Quién no ha experimentado la fuerza del amor o, por lo menos, oído hablar de él? ¿Quién es más fuerte: el amor o el hombre individual? ¿Es el hombre quien posee el amor o es, más bien, el amor quien posee a los hombres? Cuando el amor mueve a los hombres hasta el punto de ir con alegría a la muerte por los seres queridos, esta fuerza que vence a la muerte ¿es su propia fuerza individual o, más bien, la fuerza del amor? ¿Y quién, que haya verdaderamente pensado, no ha experimentado la fuerza tranquila y silenciosa del pensamiento? Cuando tú estás absorto en profundos pensamientos, olvidándote de ti mismo y de cuanto te rodea, ¿dominas tú la razón o acaso no eres tú el dominado y absorbido por ella? ¿No es el entusiasmo por la ciencia el triunfo más bello que sobre ti celebra la razón? ¿No es el poder del instinto de saber una fuerza irresistible que supera todos los obstáculos? Cuando sometes una pasión, cuando reprimes una costumbre, en una palabra, cuando obtienes una victoria sobre ti mismo, ¿es esa fuerza vencedora tu propia fuerza personal, pensada por sí misma, o es

2. «Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie»: Montaigne (en francés en el texto original).

más bien la energía de la voluntad, la fuerza de la moralidad que te domina por la fuerza y que te llena de indignación contra ti mismo y contra tus debilidades individuales[3]?

Sin objeto, el hombre es una nada. Hombres grandes y ejemplares, como aquellos que nos revelaron la esencia del hombre, confirmaron este principio con su vida. Solamente tuvieron una pasión dominante y fundamental: la realización del fin que fue el objeto esencial de su actividad. Pero el objeto al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto sólo puede ser la propia esencia objetivada de este sujeto. Si este mismo objeto es común a varios individuos iguales según el género pero diferentes según la especie, entonces es su propia esencia objetivada en cuanto es objeto de cada uno de estos individuos distintos.

Así, el Sol es objeto común a los planetas, pero no es objeto para la Tierra, de la misma manera como lo es para Mercurio, Venus, Saturno o Urano. Cada planeta tiene su propio sol. El Sol que ilumina y calienta a Urano de una manera determinada no posee existencia física para la Tierra (solamente una existencia astronómica, científica); y el Sol no sólo aparenta ser otro, sino que es realmente otro Sol diferente respecto de Urano que respecto de la Tierra. La relación de la Tierra al Sol, es, por tanto, al mismo tiempo, una relación de la Tierra consigo misma o con su propia esencia, pues la medida de la magnitud y de la intensidad de la luz, en función de las cuales el Sol es objeto para la Tierra, es la medida de la distancia, a partir de la cual se constituye la naturaleza propia de la Tierra. Cada planeta, por tanto, tiene en su Sol el espejo de su propia esencia.

A través del objeto viene el hombre a ser consciente de sí mismo: la conciencia del objeto es la conciencia de sí mismo del hombre. Por el objeto conoces tú los hombres; en él te aparece su esencia; el objeto es su esencia revelada, su yo verdadero, objetivo. Y esto no es válido solamente de los objetos espirituales, sino también de los sensibles: hasta de los objetos más distantes respecto del hombre, porque y en cuanto son sus objetos, constituyen revelaciones de la

3. Si esta distinción entre el individuo —una palabra que, como todas las palabras abstractas, es sumamente indeterminada, ambigua, engañosa— y el amor, la razón, la voluntad es una distinción fundada en la naturaleza o no, es algo totalmente indiferente para el tema del presente escrito. La religión substrae las facultades, cualidades, determinaciones esenciales del hombre y las diviniza como seres independientes —carece de importancia si las convierte a cada una de ellas en un ser, como el politeísmo, o como si en el monoteísmo las reúne todas en un solo ser—, es, pues, necesario hacer esta distinción cuando se explica y reduce estos seres divinos al hombre. Por lo demás la distinción no existe sólo en el objeto, sino también en la lengua y, lo que es lo mismo, en la lógica, porque el hombre se distingue de su espíritu, de su cabeza, de su corazón, como si fuera todavía algo sin ellos.

esencia humana. Hasta la luna, el sol, las estrellas gritan al hombre Γνῶθι σαυτόν, «conócete a ti mismo». Que él los vea de tal manera determinada, es un testimonio de su propia esencia. El animal se conmueve sólo por el rayo de luz necesario para su vida; el hombre, al contrario, también por el rayo indiferente de la estrella más remota. Sólo el hombre posee la pureza, el sentido intelectual, el desinterés en las alegrías y las emociones, sólo el hombre celebra la fiesta óptica de la contemplación. El ojo que contempla el firmamento, que observa aquella luz inútil e inofensiva que no tiene nada en común con la tierra y sus necesidades, ve en esta luz su propia esencia, su propio origen. El ojo es de naturaleza celestial. Por eso el hombre se eleva por encima de la tierra a través del ojo, por eso la teoría comienza con el mirar hacia el cielo. Los primeros filósofos fueron astrónomos. El cielo recuerda al hombre su destino, en cuanto no sólo ha sido determinado a la acción, sino también a la contemplación.

El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él es, por lo tanto, el poder de su propia esencia. En forma análoga, el poder que ejerce el objeto del sentimiento es el poder del sentimiento; el poder del objeto de la razón es el poder de la razón misma; el poder del objeto de la voluntad es el poder de la voluntad. A los hombres cuya esencia determina el sonido, domina el sentimiento, por lo menos aquel sentimiento que encuentra en el sonido su elemento correspondiente. Pero no es el sonido en sí, sino el sonido expresivo, sensual, sentimental, que tiene el poder sobre el sentimiento. El sentimiento se determina sólo por el sentimiento, es decir, por sí mismo, por su propia esencia. Lo mismo sucede con la voluntad y con la razón. Cualquiera que sea el objeto que se presente a nuestra conciencia, nos conduce siempre, al mismo tiempo, a la conciencia de nuestra propia esencia; no podemos actualizar otra cosa sin actualizarnos a nosotros mismos. Y porque querer, sentir, pensar son perfecciones, esencias, realidades, es imposible que por la razón, el sentimiento, la voluntad, sintamos o percibamos la razón, el sentimiento, la voluntad como una fuerza limitada finita, es decir, nada. Finitud y nada son uno y lo mismo; finitud es sólo un eufemismo respecto de nada. Finitud es la expresión metafísica y teórica, mientras que nada es la expresión patológica y práctica. Lo que es finito para el entendimiento, es nada para el corazón. Pero es imposible que lleguemos a ser conscientes de la voluntad, del sentimiento, de la razón, como de fuerzas finitas, puesto que toda perfección, toda fuerza y esencia es confirmación y reafirmación inmediata de sí misma. No se puede

amar, ni querer, ni pensar, sin experimentar estas actividades como perfecciones; no es posible percibir que existe un ser que ama, que quiere y que piensa, sin experimentar por este motivo una alegría infinita. Conciencia significa el ser objeto de sí mismo, de una esencia; por lo tanto, no es nada especial, nada diferente del ser que es consciente de sí mismo. De otro modo, ¿cómo podría ser consciente de sí mismo? Por eso es imposible llegar a ser consciente de una perfección como si fuera una imperfección, imposible sentir el sentimiento y pensar el pensamiento como limitado.

Conciencia significa actualización de sí mismo, autoafirmación, amor de sí mismo, alegría de la propia perfección. Conciencia es la propiedad característica de un ser perfecto: la conciencia sólo existe en un ser satisfecho y pleno. Hasta la propia vanidad humana confirma esta verdad. El hombre se mira en el espejo, encuentra satisfacción en su figura. Esta satisfacción es una consecuencia necesaria, no arbitraria, de la plenitud y de la belleza de la figura. La figura hermosa está satisfecha en sí misma. La vanidad surge cuando el hombre se complace en su propia figura individual, pero no cuando admira la figura humana. Debe admirarla; el hombre no puede representarse una forma más bella, más elevada que la figura humana[4].

En verdad, todo ser se ama a sí mismo, ama su ser y debe amarlo. La existencia es un bien. «Todo lo que es digno del ser —dice Bacon— es también digno del saber». Todo lo que existe, posee un valor, es un ser dotado de distinción; por eso se afirma, se sostiene. Pero la forma más alta de autoafirmación, la que por sí misma se distingue, perfecta, feliz y buena, es la conciencia.

Toda limitación de la razón o, en general, de la esencia del hombre descansa sobre una ilusión o un error. El individuo humano puede y debe conocerse y sentirse como limitado: en esto consiste su diferencia con el animal; pero puede ser consciente de su limitación, de su finitud, porque tiene como objeto la perfección y la infinitud del género, bien sea como objeto del sentimiento, de la conciencia moral o de la conciencia intelectual. Cuando el individuo atribuye su propia limitación al género, procede esta ilusión de la creencia de que se identifica con el género; error en estrecha conexión con el amor a la tranquilidad, la superioridad, vanidad y

4. «El hombre es lo más bello para el hombre»: Cicerón, *De natura deorum*, 1. Y esto no es un signo de limitación, porque encuentra igualmente bellos a otros seres distintos de él. Se alegra también de la belleza de las formas animales, de la belleza de las formas vegetales, de la belleza de la naturaleza en general. Pero sólo la forma absoluta, perfecta puede alegrarse sin envidia de la forma de los otros seres.

orgullo del individuo. Una limitación que sólo reconozco como mía, me humilla, me avergüenza, me intranquiliza. Para liberarme de este sentimiento de vergüenza, de esta intranquilidad, transfiero las limitaciones de mi individualidad a la esencia humana. Lo que es incomprensible para mí, también lo es para los otros. ¿Por qué debe preocuparme? No es culpa mía; tampoco es culpa de mi entendimiento; se funda en el entendimiento del género mismo. Pero es una locura, una demencia ridícula e injuriosa considerar como finito y limitado lo que constituye la naturaleza del hombre, la esencia del género, que es la esencia absoluta del individuo. Todo ser se basta a sí mismo. Ningún ser puede negarse a sí mismo, es decir, negar su esencia; ningún ser es limitado respecto de sí mismo. Todo ser es, más bien, en y por sí mismo infinito, tiene su Dios, su esencia más alta, en sí mismo. Toda limitación de un ser existe sólo respecto de otro ser exterior y superior. La vida de los efémeres es extraordinariamente corta en comparación con la vida más larga de otros animales; y, sin embargo, esta vida breve es para ellos tan larga como para otros una vida de años. La hoja sobre la que vive la oruga representa para ella un mundo, un espacio infinito.

Lo que hace que un ser sea lo que es, lo debe justamente a su talento, sus aptitudes, su riqueza y sus cualidades. ¿Cómo podría percibir su ser como no siendo, su riqueza como pobreza y su talento como ineptitud? Si las plantas tuvieran ojos, gusto y capacidad de juicio, cada planta declararía que sus flores eran las más bellas; pues su entendimiento, su gusto, no superaría la potencia productora de su ser. Lo que la potencia productora desea elaborar como lo más elevado, el gusto y el juicio deberá también reconocerlo y afirmarlo como lo más elevado. Lo que afirma el ser no puede negarlo el entendimiento, el gusto ni el juicio; de lo contrario, no sería el entendimiento y el juicio de este ser determinado, sino el de cualquier otro. La medida del ser es también la medida del entendimiento. Si el ser es limitado, también lo será el sentimiento y el entendimiento. Pero para un ser limitado no representa su entendimiento limitado ningún límite; está, al contrario, perfectamente feliz y satisfecho consigo mismo; lo siente, lo alaba y enaltece como una fuerza señorial y divina; el entendimiento limitado alaba, por su parte, al ser limitado cuyo entendimiento es. Los dos se adaptan perfectamente. ¿Cómo podrían estar en desacuerdo? El entendimiento constituye el campo de visión de un ser. Hasta donde alcanza tu mirada, hasta allí se extiende tu propio ser, y a la inversa. El ojo del animal no alcanza más allá de su necesidad, y su ser no se extiende tampoco más allá de aquélla. Y hasta donde alcanza tu ser, se ex-

tiende también el sentimiento ilimitado de ti mismo, y justo hasta ese punto eres Dios. La ruptura entre entendimiento y ser, entre capacidad de pensar y capacidad de producir en la conciencia humana es, por un lado, sólo individual, careciendo de significación general, y, por otro lado, es pura apariencia. Quien reconoce que sus poesías son malas no es tan limitado en su conocimiento y, por ende, en su ser, como aquel que considera buenas sus poesías malas.

En consecuencia, si piensas lo infinito, piensas y afirmas la infinitud de la capacidad de pensar; sientes lo infinito, sientes y confirmas, por lo tanto, la infinitud de la capacidad de sentir. El objeto de la razón es la razón que se objetiva, el objeto del sentimiento es el sentimiento que se objetiva. Si no tienes ningún sentido, ningún sentimiento para la música, ni en la música más bella percibirás otra sensación que la que causa el viento cuando sopla o el arroyo que susurra a tus pies. ¿Qué es, pues, lo que te emociona cuando oyes la música? ¿Qué percibes en ella? ¿Qué otra cosa que la voz de tu propio corazón? Por eso el sentimiento habla sólo al sentimiento, por eso el sentimiento existe sólo para el sentimiento, es decir, se comprende a sí mismo; por eso, porque el objeto del sentimiento es el sentimiento mismo. La música es un monólogo del sentimiento. Pero también el diálogo de la filosofía es, verdaderamente, sólo un monólogo de la razón: el pensamiento habla sólo al pensamiento. El brillo multicolor de los cristales encanta a los sentidos; la razón se interesa sólo por las leyes de la cristalografía. Para la razón es objeto sólo lo razonable[5].

Por consiguiente, todo lo que respecto a la especulación sobrehumana y religiosa tiene el significado de derivado, subjetivo, humano, de mediación, de instrumento, tiene, desde el punto de vista de la verdad, la significación de lo originario, divino, esencial y del objeto mismo. Si, por ejemplo, el sentimiento es el instrumento esencial de la religión, entonces la esencia de Dios no expresa otra cosa que la esencia del sentimiento. El verdadero pero oculto sentido de la frase «el sentimiento es el órgano de lo divino» es: el sentimiento es lo más noble, lo más sublime, es decir, lo divino en el hombre. ¿Cómo podrías percibir lo divino por medio del sentimiento si él mismo no fuera de naturaleza divina? Lo divino sólo es percibido por lo divino. «Dios sólo se conoce por medio de sí mismo». La esencia divina que percibe el sentimiento

5. «El entendimiento sólo es sensible para el entendimiento y para lo que procede de él»: Reimarus, *Wahrheit der natürlichen Religion* IV, § 8.

no es en realidad otra cosa que la esencia del sentimiento deleitada y encantada consigo misma; el sentimiento feliz y embriagado de sí mismo.

Esto resulta ya del hecho de que allí donde el sentimiento se convierte en órgano de lo infinito, en esencia subjetiva de la religión, el objeto de ésta pierde su valor objetivo. De esta manera, desde que el sentimiento se ha convertido en fundamento de la religión, el contenido sagrado de la fe del cristianismo se ha convertido en algo indiferente. Si desde el punto de vista del sentimiento se atribuye todavía al objeto algún valor, lo tiene solamente gracias al sentimiento que posiblemente se relaciona con él por razones contingentes; si otro objeto provocara los mismos sentimientos, sería igualmente bienvenido. El objeto del sentimiento llega a ser indiferente precisamente porque donde el sentimiento se afirma como la esencia subjetiva de la religión, en realidad constituye su esencia objetiva, aunque no se reconozca como tal, por lo menos directamente. Digo directamente, pues indirectamente se reconoce por el hecho de que el sentimiento en cuanto tal se concibe como religioso, es decir, la diferencia entre los sentimientos propiamente religiosos e irreligiosos, o por lo menos no religiosos, se suprime; es una consecuencia necesaria desde aquel punto de vista en el que el sentimiento se afirma como órgano de lo divino. Pues ¿qué otra cosa te induce a declarar el sentimiento como órgano de la esencia divina e infinita, sino la esencia y naturaleza del sentimiento? Pero la naturaleza del sentimiento en general ¿no es acaso la naturaleza de todo sentimiento especial, cualquiera que sea su objeto?, ¿qué es lo que convierte este sentimiento en un sentimiento religioso?, ¿acaso el ser un objeto determinado? No, pues el objeto se convierte en religioso cuando es objeto, no del frío entendimiento o de la memoria, sino del sentimiento. ¿Qué es, pues? La naturaleza del sentimiento, en el que participa todo sentimiento, sin discriminación de objeto. Por lo tanto, el sentimiento es declarado santo simplemente porque es sentimiento; el fundamento de su religiosidad es la naturaleza misma del sentimiento, reside en él mismo. Pero ¿no se ha declarado de este modo el sentimiento como lo absoluto, lo divino mismo? Si el sentimiento es bueno y religioso por sí mismo, es decir, santo y divino, ¿acaso no tiene el sentimiento su Dios en él mismo? Pero si quieres, sin embargo, establecer un objeto del sentimiento e interpretar al mismo tiempo tu sentimiento verdaderamente, sin introducir con tu reflexión algo extraño, ¿qué otra cosa te queda sino distinguir entre tus sentimientos individuales y la esencia del sentimiento y aislar esta esencia de las influencias perturba-

doras e impuras, a las que está ligado el sentimiento en ti, individuo limitado? Por eso, lo único que puedes objetivar, afirmar como infinito y definir como su esencia, es la naturaleza del sentimiento. Aquí sólo posees la siguiente caracterización de Dios: Dios es sentimiento puro, ilimitado, libre. Cualquier otro Dios que admitas es un Dios impuesto desde fuera a tu sentimiento. El sentimiento es ateo en el sentido de la fe ortodoxa y, como tal, la religión exige un objeto externo; el sentimiento niega un Dios objetivado, él mismo es Dios. La negación del sentimiento representa, desde su punto de vista, la negación de Dios. Eres demasiado cobarde o limitado para confesar con palabras lo que tu sentimiento subrepticiamente afirma. Unido a consideraciones de orden externo, incapaz de comprender la magnanimidad del sentimiento, te espantas ante el ateísmo de tu corazón y destruyes con tu miedo la unidad de tu sentimiento contigo mismo, mientras imaginas un ser objetivo distinto del sentimiento y recaes de nuevo, y necesariamente, en las antiguas cuestiones y dudas: Dios, ¿existe o no existe? Cuestiones y dudas que ya han desaparecido, más aún, que son imposibles donde el sentimiento es declarado esencia de la religión. El sentimiento es tu fuerza más íntima y, sin embargo, es, al mismo tiempo, lo más diferente e independiente de ti, se encuentra en ti y a la vez sobre ti; constituye tu esencia más propia y, al mismo tiempo, te domina como una esencia extraña; en una palabra, es tu Dios. ¿Cómo quieres, pues, distinguir de esta esencia que se halla en ti otra esencia objetiva y extraña? ¿Cómo quieres ir más allá de tu sentimiento? El sentimiento ha sido tomado aquí sólo como ejemplo. El mismo valor posee toda fuerza, facultad, potencia, realidad, actividad —el nombre es indiferente— que se defina como órgano esencial de un objeto. Lo que posee subjetivamente o por parte del hombre el significado de esencia, también tiene el significado de esencia objetivamente o por parte del objeto. El hombre no puede ir más allá de su verdadera esencia. Puede, perfectamente, imaginarse por medio de la fantasía otros individuos de una clase supuestamente más elevada, pero no podrá jamás prescindir de su género, de su esencia. Las determinaciones que atribuye a esos otros individuos están siempre sacadas de las determinaciones de su propia esencia; determinaciones por medio de las cuales se refleja y se objetiva a sí mismo. En los cuerpos celestes pueden existir, ciertamente, seres pensantes además del hombre; pero aunque admitamos la existencia de tales seres, no por eso debemos cambiar nuestro punto de vista; lo enriquecemos cuantitativa, no cualitativamente; pues así como son válidas allí nuestras leyes del movimiento, así son también válidas las leyes

de la sensación y del pensamiento que nos rigen. En efecto, no suponemos que haya vida en los demás cuerpos celestes con el objeto de encontrar allí seres diferentes a nosotros, sino con el propósito de encontrar seres iguales o semejantes[6].

6. Así, por ejemplo, dice Christian Huygens en su *Cosmotheoros* I: «Es probable que el placer de la música y de las matemáticas no se limite solamente a nosotros, los hombres, sino que se extienda a otros seres todavía más numerosos». Lo que quiere decir: la cualidad es idéntica; hay un mismo sentido para la música, para la ciencia; únicamente el número de sujetos que disfrutan de ellas debe ser ilimitado.

2

LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

Lo que hemos afirmado en general de la relación del hombre con los objetos, incluso con los objetos sensibles, es válido particularmente de su relación con el objeto religioso.

Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es separable de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia. El objeto sensible es exterior al hombre, el objeto religioso está en él, le es interior; por eso es un objeto que no le puede abandonar, como tampoco le abandona su autoconciencia o su conciencia moral. Es un objeto íntimo, el más íntimo y próximo de todos los objetos.

> Dios, dice por ejemplo Agustín, nos es más próximo y más familiar que las cosas corpóreas, sensibles y, por consiguiente, nos es también más fácilmente cognoscible[1].

El objeto sensible es en sí mismo indiferente, independiente de la convicción, de la facultad del juicio; el objeto de la religión es un objeto sublime, el ser absoluto, supremo y primero; supone esencialmente un juicio crítico, la diferencia entre lo divino y lo no-divino, lo digno e indigno de adoración[2].

Vale aquí, sin restricción alguna, la proposición el objeto del

1. *De Genesi ad litteram* V, c. 16.

2. «Vosotros olvidáis que debéis más bien conocer a Dios antes que venerarlo»: Minucio Felix, *Octavius*, c. 24.

hombre es su esencia misma objetivada. Tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios; lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu, su alma, y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es su Dios. Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en cuanto expresado; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la declaración pública de sus secretos de amor.

Pero si la religión, la conciencia de Dios, es definida como la autoconciencia del hombre, esto no lo debemos entender como si el hombre religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues la carencia de esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión. Para eliminar este malentendido sería mejor decir: la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre. La religión precede siempre a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo.

La propia esencia es para él, en primer lugar, como un objeto de otro ser. La religión es la esencia infantil de la humanidad; pero el niño ve su esencia, el ser hombre, fuera de sí mismo; como niño, el hombre es objeto para sí mismo como otro ser. El proceso histórico de las religiones consiste en que lo que para las religiones anteriores valía como algo objetivo, ahora es considerado subjetivo, es decir, lo que fue contemplado y adorado como Dios, ahora es reconocido como algo humano. La religión anterior es idolatría para la posteridad: el hombre adoró su propia esencia. El hombre se ha objetivado, pero no reconoció el objeto como su propia esencia. La religión posterior da este paso; cada progreso de la religión representa, por lo tanto, un conocimiento de sí mismo más profundo, pero toda religión determinada que define a sus hermanos mayores como idólatras se exceptuaría a sí misma —y esto necesariamente, de lo contrario ya no sería religión— del destino, de la esencia general de la religión; atribuye a las otras religiones lo que es culpa de la religión en cuanto tal, si es que se puede hablar de culpa. Porque tiene otro objeto, otro contenido, porque ha superado el contenido de las religiones anteriores, cree haberse elevado sobre las leyes eternas y necesarias que fundan la esencia de la religión, cree que su objeto, su contenido, es sobrehumano. Sin embargo el pensador penetra la

esencia oculta para sí misma de la religión, pues para el pensador la religión es un objeto como no puede serlo para la misma religión. Nuestra tarea es precisamente demostrar que la contradicción entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no hay más contradicción que la que existe entre la esencia y el individuo humanos, y que, por consiguiente, el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos.

La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana[3].

En relación a los predicados, es decir, a las propiedades o determinaciones de Dios, esto se admite sin reparo, pero no sucede lo mismo respecto del sujeto, del fundamento esencial de estos predicados. La negación del sujeto implica irreligiosidad, ateísmo, pero no la negación de los predicados. Lo que no posee determinación alguna, tampoco ejerce actividad alguna sobre mí; pero lo que no tiene ningún efecto, no tiene para mí existencia. Negar las determinaciones es tanto como negar el ser mismo. Un ser sin determinaciones es un ser sin objetividad, y algo sin objetividad es una nada de ser. Por consiguiente, cuando el hombre niega todas las determinaciones de Dios, éste representa para él algo negativo, es decir, una nada de ser. Para el hombre verdaderamente religioso Dios no aparece como un ser sin determinaciones, porque para él es un ser verdadero y real. La indeterminabilidad de Dios y su consecuencia, la incognoscibilidad, es un fruto de tiempos recientes, un producto de la incredulidad moderna.

Lo mismo que la razón sólo se determina y puede ser determinada como finita allí donde para el hombre lo absoluto y verdadero reside en el placer sensual, en el sentimiento religioso, en la con-

3. «Las perfecciones de Dios son las perfecciones de nuestras almas, pero él las posee desprovistas de límite... Poseemos alguna facultad, algunos conocimientos, algunos bienes, pero todo esto es perfecto en Dios»: Leibniz, *Teodicea,* prefacio. «Todo lo que distingue al alma humana, pertenece también al ser de Dios. Todo lo que se excluye de Dios, tampoco pertenece a la determinación esencial del alma»: Gregorio de Nisa, *De anima* (Lips, 1837, 42). «Entre todas las ciencias, la más noble y la más importante es el conocimiento de sí mismo, porque cuando se conoce uno a sí mismo, conoce también a Dios»: Clemente de Alejandría, *Paedagogus* III, c. 1.

templación estética o en los sentimientos; del mismo modo sólo puede declararse y fijarse como un dogma la indeterminabilidad y la incognoscibilidad de Dios allí donde este objeto no tiene ningún interés para el conocimiento, donde sólo la realidad ocupa a los hombres, donde sólo lo real posee para él significado de objeto esencial, absoluto, divino, pero donde, sin embargo, existe todavía, en contradicción con esta pura corriente mundana, un resto de religiosidad. El hombre disculpa con la incognoscibilidad de Dios su olvido de él y su inmersión en el mundo ante lo que todavía le queda de conciencia religiosa; niega a Dios, prácticamente, con los hechos —pues es el mundo el que absorbe todos sus pensamientos y sentidos—, pero no lo niega teóricamente, no discute su existencia, la admite. Pero esta existencia no le afecta, no le incomoda; es una existencia negativa, una existencia inexistente, una existencia que se contradice consigo misma. Es una existencia cuyos efectos no pueden distinguirse de la no-existencia. La negación de predicados determinados, positivos de la esencia divina significa la negación de la religión, pero conservando una cierta apariencia de religión, de tal manera que no se reconoce como negación. No es más que un ateísmo sutil y astuto. El pretendido temor religioso de honrar a Dios mediante predicados determinados representa el deseo irreligioso de no querer saber nada de Dios, de expulsar a Dios de toda comprensión. Quien teme ser finito, teme existir. Toda existencia real, es decir, toda existencia que sea realmente existencia, es una existencia cualitativamente determinada. Quien cree seria, real y verdaderamente en la existencia de Dios, no se escandaliza de las propiedades sensibles de Dios. Quien no quiera sufrir por su existencia, quien no quiera ser áspero, que renuncie a la existencia. Un Dios que se sienta sufrir por la determinación no tiene el valor ni la fuerza de existir. La cualidad es el fuego, o el oxígeno, la sal de la existencia. Cualquier existencia, una existencia no cualificada, es una existencia desabrida y sin sabor. Pero Dios no hay más que en la religión. Allí donde el hombre pierde el gusto por la religión, ésta se convierte en algo desabrido y, por lo tanto, sólo allí se convierte la existencia de Dios en una existencia sin sabor.

Pero existe todavía una manera más suave, que la directa que acabamos de definir, de negar los predicados divinos. Se admite que los predicados finitos de la esencia divina son principalmente determinaciones humanas, pero se rechaza su negación. Se los define porque es necesario que el hombre se haga de Dios una idea determinada y, puesto que es hombre, sólo puede tener

una idea humana de Dios. En relación con Dios, se dice, estas determinaciones no tienen significado alguno, pero si debe existir para mí, no puede aparecérseme de otra manera que como a mí aparece, es decir, bajo forma de esencia humana o algo semejante.

Pero esta distinción entre lo que Dios es en sí y lo que es para mí destruye la paz de la religión y es, además, en sí misma, una distinción sin fundamento e insostenible. No puedo saber en absoluto si Dios es diferente en sí y por sí de como es para mí; como es para mí, así es él, sin restricciones, para mí. Pues para mí consiste precisamente en estas determinaciones bajo las cuales existe para mí, su ser en sí, su esencia misma; él es para mí, tal y como puede ser siempre, de la única manera para mí. El hombre religioso está completamente satisfecho con respecto a lo que Dios es para él —de otra relación no sabe nada—, pues Dios es en relación a él lo que en realidad puede ser con relación al hombre. Con esta distinción el hombre se pone por encima de sí mismo, es decir, sobre su esencia, sobre su medida absoluta; pero este ponerse sobre sí mismo es una pura ilusión. La diferencia entre el objeto, tal como es en sí, y el objeto, tal como es para mí, la puedo hacer sólo cuando el objeto me puede aparecer realmente de manera diferente de como me aparece; pero no cuando me aparece tal como me debe aparecer, es decir, según mi medida absoluta. Ahora bien, puede que mi representación sea subjetiva, es decir, que no esté unida objetivamente al género. Pero si mi representación corresponde a la medida del género, entonces desaparece la distinción entre ser en sí y ser para mí, puesto que esta representación es absoluta y total. La medida del género es la medida absoluta, ley y criterio del hombre. La religión posee la convicción de que sus ideas y determinaciones de Dios son tales que todo hombre debe adoptarlas si quiere poseer las verdaderas, pues cree que representa ideas necesarias de la naturaleza humana, ideas objetivas, conformes a Dios. Para toda religión son los dioses de las otras religiones sólo ideas de Dios, pero las ideas que ella tiene de Dios es Dios mismo, Dios como ella se lo representa, puro y verdadero, tal como es en sí mismo. La religión sólo se contenta con un Dios total, sin reserva alguna; no quiere una pura apariencia de Dios, quiere a Dios mismo, a Dios en persona. La religión renuncia a sí misma si renuncia a la esencia de Dios; ya no es la verdad misma si renuncia a la posesión del Dios verdadero. El escepticismo es el enemigo principal de la religión. Pero la distinción entre objeto e idea, Dios en sí y para mí, es una distinción escéptica y, por lo tanto, irreligiosa.

Lo que para el hombre significa el existente en sí, la esencia

suprema en comparación con la cual no puede representarse nada superior, esto es precisamente para él la esencia divina. ¿Cómo podría el hombre preguntar todavía lo que es en sí aquel objeto? Si Dios fuera objeto para el pájaro, sería un objeto en forma de un ser dotado de alas; el pájaro no conoce nada más alto, nada más grande que el estar dotado de alas. ¡Cuán ridículo sería si este pájaro afirmara que se representa a Dios como un pájaro, ignorando lo que es en sí mismo! Para un pájaro la esencia más elevada es precisamente la de ser pájaro. Si le evitas la representación de la esencia de pájaro, le quitas, al mismo tiempo, la idea de ser supremo. ¿Cómo podría entonces preguntar si Dios, en sí mismo, es un ser dotado de alas? Preguntar si Dios, en sí mismo, es tal como es para mí significa preguntar si Dios es Dios, significa elevarse por encima de Dios, rebelarse contra él.

Por eso, una vez que se apodera de la conciencia del hombre la certidumbre de que los predicados religiosos son antropomorfismos, es decir, representaciones humanas, surge entonces la duda y la incredulidad. Y esto es debido a la inconsecuencia de un corazón cobarde y de un débil entendimiento, que no progresan desde esta conciencia hacia la negación formal de los predicados, y desde ésta a la esencia que fundamenta todo. Si dudas de la verdad objetiva de los predicados, consiguientemente debes dudar también de la verdad objetiva del sujeto de estos predicados. Si tus predicados son antropomórficos, también lo es su sujeto. Si amor, bondad, personalidad son determinaciones humanas, también lo será el fundamento que tú les presupones. Lo mismo sucede con la existencia de Dios, con la creencia de que la afirmación «Dios existe» es un antropomorfismo, una suposición absolutamente humana. ¿Cómo sabes que la esencia de Dios no es, en realidad, una limitación inherente a la estructura humana de la representación? Los seres superiores —y tú admites su existencia— son quizá tan felices en sí mismos, tan identificados consigo mismos, que no experimentan tensión alguna entre sí mismos y un ser superior. Conocer a Dios y no ser Dios uno mismo, conocer la felicidad sin gozar de ella, representa una ruptura, una desgracia[4]. Los seres superiores no sa-

4. Ésta es la razón por la que la separación entre Dios y el hombre es suprimida en el más allá. En el más allá el hombre no es ya hombre —por lo menos para la imaginación—, no tiene voluntad propia, distinta de la voluntad divina y, por consiguiente, no tiene tampoco un ser propio —¿qué es un ser sin voluntad?—, es idéntico con Dios; la distinción y la oposición entre Dios y el hombre desaparece en el más allá. Pero allí donde sólo existe Dios, no hay nadie más que Dios. Allí donde la majestad no tiene contrario, tampoco hay majestad.

ben nada de esta desgracia; no tienen ninguna idea fuera de lo que ellos son.

Crees que el amor es una propiedad divina porque amas, crees que Dios es un ser sabio y bondadoso porque no conoces en ti mismo nada mejor que la bondad y el entendimiento, y crees, en fin, que Dios existe, que es sujeto o ser; lo que existe es ser, ya se lo defina y determine como sustancia, persona o de cualquier otra manera; porque tú mismo existes, eres un ser. No conoces mayor bien humano que amar, ser bueno y sabio, y no conoces tampoco mayor felicidad que existir, ser un existente; pues la conciencia de todo bien, de toda felicidad, está unida a la conciencia del ser de la existencia. Dios es para ti un existente, un ser, por la misma razón de que es para ti un ser sabio, feliz y bueno. La diferencia entre las propiedades y el ser divino consiste solamente en que mientras el ser, la existencia, no te aparece como un antropomorfismo porque tu ser implica la necesidad de que Dios sea un ser existente, las propiedades, por el contrario, aparecen como antropomorfismos porque su necesidad, la necesidad de que Dios sea sabio, bueno, justo, etc., no es ninguna necesidad inmediata, idéntica con la existencia del hombre, sino una necesidad mediatizada a través de su autoconciencia, de la actividad del pensamiento. Soy un sujeto, un ser, existo, pero puedo ser sabio o ignorante, bueno o malo. Existir es para el hombre lo primero, lo fundamental en su representación, condición previa de los predicados. La admisión de los predicados es libre, pero la existencia de Dios es para él una verdad concluyente, intocable, absolutamente cierta y objetiva. Sin embargo, esta diferencia es sólo aparente. La necesidad del sujeto consiste en la necesidad del predicado. Eres ser sólo en cuanto ser humano; la certeza y realidad de tu existencia se apoya en la certeza y realidad de tus propiedades humanas. Lo que es el sujeto depende de cómo sea el predicado; el predicado es la verdad del sujeto; el sujeto es simplemente el predicado personificado, existente. Sujeto y predicado se diferencian como existencia y esencia. La negación del predicado es, por consiguiente, la negación del sujeto. ¿Qué te queda de la esencia humana si le sustraes las propiedades humanas? Hasta en el lenguaje cotidiano se emplean los nombres referentes a las propiedades divinas: la providencia, la sabiduría, la omnipotencia, en lugar del ser divino.

La certidumbre de la existencia de Dios, de la que hemos dicho que es para el hombre tan cierta o más que su propia existencia, sólo depende de la certeza de la cualidad de Dios, no es una certeza inmediata. Para el cristiano sólo es cierta la existencia del Dios cris-

tiano, para el pagano la del Dios pagano. El pagano no dudaba de la existencia de Júpiter, porque la esencia de éste no presentaba obstáculos, en cuanto no podía representarse a Dios bajo ninguna otra cualidad, puesto que ésta era para él la evidencia misma, una verdad divina. La verdad del predicado es la garantía de la existencia. Lo que el hombre admite como verdadero se lo representa inmediatamente como real, porque para él, en principio, sólo es verdadero lo que es real; verdadero en oposición a lo simplemente representado, soñado o imaginado. El concepto de ser, de existencia, es el concepto primero, primitivo de verdad. O dicho de otra manera, en un principio crea el hombre la verdad a partir de la existencia y más tarde hace depender la existencia de la verdad. Dios es, ahora, la esencia del hombre, considerado como la verdad más elevada; pero Dios o, lo que es lo mismo, la religión, es tan diferente como diferente es la formalidad bajo la que el hombre concibe su vida en cuanto esencia suprema. Pero esta formalidad bajo la que el hombre piensa a Dios constituye para él la verdad y, precisamente por eso, la existencia suprema o, simplemente, la existencia; pues sólo la existencia suprema es propiamente existente y, como tal, merece este nombre. Por eso Dios es un ser real, existente, por la misma razón por la que lo es este ser determinado; pues la cualidad o formalidad de Dios no es más que la cualidad esencial del hombre mismo; el hombre determinado es simplemente lo que es, tiene su existencia, su realidad, en su determinación. Al griego no se le puede privar de las propiedades griegas, sin privarle de su existencia misma. Para una religión determinada, es decir, desde un punto de vista relativo, la certeza de la existencia de Dios es inmediata; pues tan necesario como que el griego sea griego, es que sus dioses fueran seres griegos, que fueran seres realmente existentes. La religión es la intuición de la identidad de la esencia del mundo y del hombre con la esencia del hombre. Pero el hombre no está por encima de su intuición esencial, sino que, al contrario, ella lo anima, lo determina y lo domina. Se excluye la necesidad de toda demostración, de toda mediación de la esencia o de la cualidad por medio de la existencia, la posibilidad de toda duda. Sólo puedo dudar de lo que separa a mi ser. ¿Cómo podría, pues, dudar de Dios, que es mi propia esencia? Dudar de Dios significaría dudar de mí mismo. Sólo cuando se piensa a Dios como algo abstracto, cuando sus predicados son mediatizados a través de la abstracción filosófica, se origina la distinción o separación entre sujeto y predicado, existencia y esencia; surge la ilusión de que la existencia o el sujeto sea diferente del predicado, algo inmediato, algo indudable a diferencia del predica-

do dudoso. Pero esto es simplemente una ilusión. Un Dios que tiene predicados abstractos tiene una existencia también abstracta. La existencia, el ser, varía en función de la cualidad.

La identidad de sujeto y predicado se ilumina nítidamente a partir del proceso evolutivo de la religión que es idéntico con el proceso evolutivo de la cultura humana. Mientras al hombre corresponda el predicado de hombre primitivo, también a su Dios corresponderá el de Dios primitivo. Allí donde el hombre se cierra en casas, encierra también a sus dioses en templos. El templo manifiesta el valor que el hombre concede a los edificios bellos. Los templos en honor de la religión son también templos en honor del arte de la construcción. Con la elevación del hombre desde el estado de primitivismo e incultura a la cultura, con la distinción de lo que es conveniente para el hombre y no lo es, surge también, simultáneamente, la distinción entre lo que es conveniente para Dios y lo que no lo es. Dios representa el concepto de la majestad, la dignidad suprema, el sentimiento religioso y el sentimiento supremo de la decencia. Más tarde los dotados artistas griegos incorporaron a las estatuas de los dioses los conceptos de dignidad, magnanimidad, quietud imperturbable y serenidad. Pero ¿por qué estas propiedades representaban para ellos atributos, predicados divinos? Porque las consideraban divinidades. ¿Por qué excluían todos las pasiones bajas e indignas? Precisamente porque las consideraban como algo indecoroso, indigno, inhumano y, por consiguiente, como no divino. Los dioses homéricos comen y beben, es decir, beber y comer es un placer divino. La fortaleza corporal es una propiedad de los dioses homéricos: Zeus es el dios más fuerte. ¿Por qué? Porque la fortaleza corporal en y por sí misma aparecía como algo señorial, divino. La virtud de la guerra era para los antiguos germanos la virtud más alta. Por esta razón también era su dios supremo el dios de la guerra: Odín; la guerra, «fundamento de la ley o ley más antigua». La primera esencia verdaderamente divina es no la propiedad de la deidad, sino la divinidad o la deidad de la propiedad. Por lo tanto, lo que hasta ahora la teología y la filosofía concebían como Dios, lo absoluto, el ser esencial, no es Dios; y lo que negaban de Dios, es precisamente Dios, es decir, la propiedad, la cualidad, la determinación la realidad en general. Un verdadero ateo, es decir, un ateo en el sentido corriente de la palabra, es sólo aquel para quien los predicados de la esencia divina, como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia no existen, pero no aquel que niega simplemente el sujeto de esos predicados. La negación del sujeto no implica en absoluto la negación de los predicados mismos. Los predicados tienen significación propia

e independiente, imponen su reconocimiento al hombre por su contenido, se muestran inmediatamente como verdaderos por sí mismos. Bondad, justicia, sabiduría no son quimeras porque la existencia de Dios sea una quimera; ni son verdaderos porque dicha existencia sea verdad. El concepto de Dios depende del concepto de justicia, bondad y sabiduría; un Dios que no sea bueno, justo y sabio no es Dios, pero no viceversa. Una cualidad no es divina porque Dios la tenga, sino que Dios la tiene porque en y por sí misma es divina, y porque Dios sin ella sería un ser deficiente. La justicia, la sabiduría, y en general toda determinación que constituya la divinidad de Dios, se determina y se conoce por sí misma, pero Dios se determina y se conoce por la determinación, por la cualidad; solamente en el caso que yo piense que Dios y la justicia son lo mismo, que Dios es la realidad de la idea de justicia, o cualquier otra cualidad, determino a Dios por sí mismo. Pero si Dios como sujeto es algo determinado, la cualidad, el predicado es lo determinante y, entonces, pertenece al predicado, no al sujeto, el rango de ser primero, el rango de la divinidad.

Cuando varias propiedades contradictorias son reunidas en un ser y éste se concibe como un ser personal, y la personalidad es especialmente subrayada, se olvida, entonces, el origen de la religión, se olvida que lo que en la representación de la reflexión es un predicado diferenciable o separable del sujeto fue primitivamente el verdadero sujeto. De este modo, los romanos y los griegos divinizaban las cosas accidentales, como si fueran sustancias; virtudes, estados de ánimo, pasiones, como seres independientes. El hombre, particularmente el religioso, es la medida de todas las cosas y de toda realidad. Todo lo que domina el hombre, todo lo que ejerce alguna impresión sobre su ánimo, aunque simplemente sea un ruido o sonido extraño e inexplicable, lo objetiva como si fuera un ser particular y divino. La religión abarca todos los objetos del mundo; todo lo que existe es objeto de veneración religiosa; en la esencia y conciencia de la religión no hay sino lo que se encuentra en general en la esencia y en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. La religión no tiene ningún contenido propio y especial. Hasta las emociones de miedo y de terror tenían en Roma sus templos. Hacían de las manifestaciones del espíritu seres reales, de sus sentimientos, cualidades de las cosas, de las pasiones dominantes, poderes que gobernaban el mundo; en una palabra, transformaban las propiedades de su propio ser, conocidas o desconocidas, en seres independientes. El demonio, los cucos, las brujas, los fantasmas, los ángeles, eran verdades sagradas, mientras el sen-

timiento religioso persistía dominando a la humanidad de forma absoluta.

Para eliminar de la mente la unidad de los predicados divinos y humanos, por lo tanto, la unidad del ser divino y humano, se apoyan en la idea de que Dios es un ser infinito, una muchedumbre infinita de predicados diferentes, de los que sólo conocemos algunos análogos o semejantes a nosotros, pero los demás, aquellos por los que Dios es un ser completamente diferente o semejante al hombre, los sabremos en el futuro, es decir, en el más allá. Sin embargo, una muchedumbre infinita de predicados realmente diferentes, tan diferentes que no se puede conocer inmediatamente uno de ellos una vez dado y conocido otro cualquiera, se realiza y reafirma solamente en una muchedumbre o conjunto de seres o individuos diferentes. Así también está constituido el ser humano por una riqueza infinita de predicados diferentes, justamente porque se realiza en la riqueza infinita de individuos diferentes. Cada hombre representa, en cierta manera, un predicado nuevo, un nuevo talento de la humanidad. Cuantos son los hombres existentes, tantas son las fuerzas y las propiedades que tiene la humanidad. La misma fuerza que existe en todos, también existe en cada individuo particular, pero tan determinada y especializada, que aparece como una fuerza nueva. El misterio de la muchedumbre inagotable de las determinaciones divinas no es, por lo tanto, más que el misterio del ser humano en cuanto infinitamente variable y determinable, y que es, precisamente por eso, un ser sensible. Solamente en la sensibilidad, en el espacio y en el tiempo puede existir un ser infinito, realmente infinito y perfecto.

Allí donde existen predicados verdaderamente diferentes existen también tiempos diferentes. Este hombre es un músico excelente, un escritor excelente, un médico extraordinario, pero no puede simultáneamente tocar, escribir y curar. Tampoco, en la dialéctica hegeliana, el tiempo es el medio por el cual podemos unir en el mismo ser oposiciones y contradicciones. Pero unido al concepto de Dios, diferente y separado de la esencia del hombre, la variedad infinita de predicados diferentes es una simple idea sin realidad, pura fantasía —la idea de sensibilidad pero sin sus condiciones esenciales, sin la verdad de la sensibilidad—, una idea que está en directa contradicción con la esencia divina entendida como espiritual, es decir, abstracta y única; pues los predicados de Dios poseen la cualidad de que, poseyendo uno, poseo simultáneamente todos los demás, ya que no se encuentra en ellos ninguna diferencia real. Por eso, si no poseemos en los predicados actuales los futuros ni en el

Dios actual el Dios futuro, tampoco tenemos en el Dios futuro al actual, sino dos seres diferentes[5]. Pero esta diferencia contradice la unicidad, la unidad y la simplicidad de Dios.

¿Por qué *este* predicado es un predicado divino? Porque es de naturaleza divina, es decir, porque no expresa ninguna limitación, ninguna deficiencia. ¿Por qué lo son los otros predicados? Porque, por muy diferentes que puedan ser, coinciden en que expresan también perfección sin límite. Por eso me puedo representar innumerables predicados de Dios, porque coinciden todos en el concepto abstracto de la divinidad, debiendo tener en común lo que constituya cada predicado particular en atributo o predicado divino. Así sucede en Spinoza. Habla de una multitud de atributos de la sustancia divina, pero, excepto el pensamiento y la extensión, no nombra ninguno. ¿Por qué? Porque es completamente indiferente conocerlos, ya que son en sí mismos indiferentes y superfluos; se expresa lo mismo con todos los innumerables predicados que con el pensamiento y la extensión. ¿Por qué es el pensamiento atributo de la sustancia? Porque, según Spinoza, se concibe por sí mismo, expresa algo indivisible, perfecto, infinito. Y ¿por qué lo es la extensión, la materia? Porque en relación a sí misma expresa lo mismo. Puede la sustancia, por lo tanto, tener una cantidad indeterminada de predicados, porque no es la determinación, la diferencia, sino la no diferencia, la igualdad que son los atributos de la sustancia. O mejor dicho: la sustancia tiene innumerable multitud de predicados, precisamente porque ella, sí, porque ella —qué extraño— propiamente no tiene ningún predicado, es decir, ningún predicado real, determinado. La unidad indeterminada del pensamiento se complementa por medio de la variedad indeterminada de la fantasía. Dado que el predicado no es *multum,* es *multa* (no es mucho sino muchos). En realidad, los predicados positivos son el pensamiento y la extensión. Con estos dos predicados hemos dicho infinitamente más que con los innumerables predicados anónimos; puesto que de este modo hemos afirmado algo determinado; por medio de ellos conocemos algo. Pero la sustancia es tan indiferente, tan poco apasionada que difícilmente podría entusiasmarse y determinarse por algo. Por no ser algo, prefiere la sustancia ser nada de manera absoluta.

Ahora bien, si es un hecho que lo que constituye el sujeto o ser se encuentra exclusivamente en sus determinaciones, es decir, que

5. Para la fe religiosa, entre el Dios presente y el Dios futuro no hay más distinción que la siguiente: el primero es un objeto de la fe, de la representación, de la imaginación; el segundo un objeto de la intuición sensible inmediata, es decir, personal. En los dos casos es el mismo Dios, aquí indistinto, allí distinto.

el predicado es el verdadero sujeto, entonces se ha demostrado que si los predicados divinos son determinaciones de la esencia humana, también su sujeto será un ser humano. Los predicados divinos son, por un lado, generales y, por otro, personales. Los generales son metafísicos, pero sirven a la religión de puntos de contacto externos o de fundamentos; no constituyen las determinaciones características de la religión. Sólo son los predicados personales los que fundamentan la esencia de la religión. Tales predicados son, por ejemplo, que Dios es una persona, que es el legislador de la moral, padre de los hombres, santo, justo, bueno y misericordioso. De estas y otras determinaciones se ve o, por lo menos, se verá en lo que sigue que, sobre todo las determinaciones personales, son puramente humanas y que, por consiguiente, el hombre, al relacionarse con Dios, en la religión, se relaciona con su propia esencia, pues para la religión estos predicados no son ideas o imágenes que el hombre se hace de Dios, diferentes de lo que Dios es en sí mismo, sino verdades, cosas, realidades. La religión no sabe nada de antropomorfismos: los antropomorfismos no son para ella antropomorfismos. La esencia de la religión consiste precisamente en que para ella estas determinaciones expresan la esencia de Dios. Solamente el entendimiento que reflexiona sobre la religión y que defendiéndola la niega, declara aquellas determinaciones como simples imágenes. Pero para la religión Dios es un verdadero padre, verdadero amor y misericordia, pues para ella es un ser real, viviente y personal; sus verdaderas determinaciones son también determinaciones vivientes y personales. Las determinaciones correspondientes son las que ofrecen al entendimiento mayor obstáculo y las que niega en su reflexión sobre la religión. Ésta es subjetivamente sentimiento, y por eso exige necesariamente, de manera objetiva, sentimiento en el ser divino. Hasta la ira misma no representa para ella una emoción indigna de Dios, con tal que no esté motivada por algo malo.

Debemos observar aquí —y este fenómeno es muy notable porque caracteriza la esencia más íntima de la religión— que cuanto más humana es la esencia de Dios, aparentemente tanto más grande es la diferencia entre él y el hombre, es decir, tanto más se niega en la reflexión sobre la religión, en la teología, la identidad, la unidad del ser humano y divino y tanto más se rebaja lo humano tal como es objeto de la conciencia del hombre[6]. El fundamento de esto es

6. «Tan grande como pueda pensarse la semejanza entre el creador y la creatura debe, sin embargo, pensarse su diferencia como siendo más grande todavía»: IV concilio de Letrán, cap. 2. La distinción última entre el hombre y Dios, entre el ser infinito y el ser finito

que lo positivo, lo esencial en la intuición o determinación del ser divino es exclusivamente humano; por eso la intuición del hombre en cuanto que es objeto de la conciencia sólo puede ser negativa, adversa al hombre. Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada. Pero tampoco necesita ser por sí mismo, porque todo lo que se adjudica no lo pierde en Dios, sino que es conservado. Si el hombre tiene su esencia en Dios, ¿cómo podría tenerla en sí y por sí mismo? ¿Por qué sería necesario poner o tener dos veces lo mismo?

De lo que el hombre se priva, de lo que en sí mismo carece, lo goza en una medida incomparablemente más alta y rica en Dios.

Los monjes hacían el voto de castidad en honor del ser divino, reprimían el amor sexual; pero en su lugar ponían en el cielo, en Dios y en la virgen María la imagen de la mujer, la imagen del amor. Podían prescindir tanto más de la mujer real, cuanto más era objeto de un amor real la mujer ideal imaginada. Cuanta más importancia daban a la destrucción de la sensualidad, tanta mayor importancia adquiría la virgen celestial, hasta llegar a ocupar el lugar de Cristo, el lugar de Dios. Cuanto más se niega lo sensual, tanto más sensual es el Dios al que se sacrifica lo sensual. Lo que se sacrifica a la divinidad adquiere un valor especial, es especialmente agradable a Dios. Aquello que es lo más para el hombre también es lo más elevado para Dios; lo que de verdad agrada al hombre también agrada a Dios. Los hebreos no sacrificaban a Jehová animales impuros y despreciables, sino los que tenían para ellos gran valor; los que ellos mismos comían era también la comida de Dios[7]. Allí donde se hace de la negación de lo sensual un valor especial y un sacrificio agradable a Dios se concede también a la sensibilidad un valor superior, y la sensibilidad reprimida surge de nuevo involuntariamente en cuanto Dios ocupa el lugar de lo sensible al que se había renunciado. La monja se desposa con Dios, tiene un esposo celestial; el monje, una esposa celestial. Pero la virgen celestial es la manifestación sensible de una verdad general que concierne a la esencia de la religión. El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo[8].

en general, a la que puede llegar la imaginación especulativa religiosa, es la distinción del ser y la nada, del *ens* y del *non-ens;* porque es en la nada donde se suprime toda comunidad con los demás seres.

7. «Cibus Dei», 3 Moisés 3, 11.

8. «Quien se desprecia a sí mismo, dice por ejemplo Anselmo, es apreciado por Dios, quien se aborrece, complace a Dios. Sé pequeño a tus ojos, para ser grande a los ojos de Dios; tanto más serás estimado por Dios, cuanto más seas despreciado por los hombres»: *Anselmi opera,* Paris 1721, 191.

La religión prescinde del hombre y del mundo, pero sólo puede prescindir de deficiencias y límites reales o supuestos, de la nada, no de la esencia, no de lo positivo del mundo y de la humanidad; debe, pues, retomar en la abstracción y en la negación aquello de lo que prescinde o cree prescindir. Y, de este modo, la religión pone de nuevo inconscientemente en Dios todo lo que ha negado de manera consciente, supuesto naturalmente que lo que niega sea algo verdadero, esencial y, por consiguiente, algo que no deba ser negado. El hombre niega en la religión su razón: no conoce nada de Dios por sí mismo; sus pensamientos son mundanos, terrenales. Sólo puede creer lo que Dios le revela. Sin embargo, los pensamientos de Dios son humanos y terrenales; tiene planes como el hombre; se acomoda a las circunstancias y a la inteligencia de los hombres, como un maestro se adapta a la inteligencia de sus discípulos; calcula con exactitud el efecto de sus dones o revelaciones; observa a los hombres en todo lo que hacen y defienden; sobre todo, lo más mundano, lo más vulgar y vil. En una palabra, el hombre niega su saber y su pensamiento frente a Dios, para poner en él su saber y su pensamiento. El hombre renuncia a su persona, pero, precisamente por eso, Dios es para él el ser omnipotente, ilimitado, el ser personal; niega el honor del hombre, el yo humano, pero por eso mismo Dios es para él un ser que vive para sí, egoísta, que busca en todo solamente su honor, su provecho; Dios es la autosatisfacción de sí mismo, frente a todo egoísmo envidioso; Dios es el placer mismo del egoísmo[9]. La religión niega, además, que lo bueno sea una cualidad del ser humano; el hombre es malo, corrompido, incapaz para el bien; sólo Dios es bueno, es el bien mismo. Se exige que el bien, en cuanto Dios, sea el objeto del hombre; pero ¿acaso no se afirma con esto que el bien es una determinación esencial del hombre? Si soy absolutamente malo, es decir, malo por naturaleza, por esencia, si no soy santo, ¿cómo puede lo santo, el bien ser mi objeto, siendo indiferente que este objeto me sea dado desde fuera o interiormente? Si mi corazón es malo y mi entendimiento corrompido, ¿cómo puedo percibir y sentir lo santo como santo, y lo bueno como bueno?, ¿cómo puedo percibir la belleza en un cuadro bello, si mi alma está dominada por una perversión estética? Aunque yo mismo no sea pintor ni posea la capacidad para crear algo bello, sin embargo, poseo una inteligencia y una sensibilidad para lo estético, por cuan-

9. «Dios sólo puede amarse a sí mismo, pensarse a sí mismo, trabajar para sí mismo. Creando al hombre, Dios persigue su utilidad, su gloria, etc.»: P. Bayle, *Ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. Menschheit.*

to percibo lo que es bello fuera de mí. O lo bueno no es creado de ninguna manera para el hombre, o si lo es, en este último caso se revela al hombre la santidad y bondad de la esencia humana. Lo que es absolutamente contrario a mi naturaleza, lo que no está unido conmigo por ningún lazo común, no lo puedo tampoco pensar ni sentir. Lo santo es objeto para mí en cuanto que se contrapone a mi personalidad, pero en unidad con mi esencia. Lo santo es la recriminación de mi pecaminosidad; me reconozco en él como pecador, y por eso me censuro y conozco lo que no soy pero debo ser y lo que puedo ser según mi determinación; pues un deber sin poder correspondiente es una quimera ridícula que no afecta nuestro espíritu. Pero en cuanto conozco lo bueno como determinación mía, como mi ley, también lo conozco, consciente o inconscientemente, como mi propia esencia. Otro ser que por su naturaleza sea distinto de mí no me concierne. Sólo puedo sentir el pecado como pecado si lo siento como una contradicción conmigo mismo, es decir, de mi personalidad con mi esencialidad. Entendido como contradicción con lo divino, pensado como un ser diferente, el sentimiento de pecado es inexplicable y carece de sentido.

La diferencia entre agustinismo y pelagianismo consiste en que aquél expresa bajo la forma de la religión lo que éste dice bajo la forma del racionalismo. Ambos dicen lo mismo, ambos atribuyen al hombre la bondad, pero mientras el pelagianismo lo hace directamente, de un modo racional y moral, el agustinismo lo hace indirectamente de una manera mística, es decir, religiosa[10]. Pues lo que se atribuye al Dios del hombre, se atribuye, en realidad, al hombre mismo; lo que el hombre dice de Dios, lo dice en verdad de sí mismo. El agustinismo sería verdad y, por cierto, una verdad opuesta al pelagianismo, si el hombre hiciera del diablo su Dios y, consciente de que es el diablo, lo venerase y agasajase como ser supremo. Pero mientras el hombre venere un ser bueno como Dios, contempla en Dios su propio ser bueno.

10. El pelagianismo niega a Dios, a la religión: «Isti tantam tribuunt potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem»: Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium* c. 58. Sólo toma como base el creador, es decir, la naturaleza, y no el salvador, único Dios religioso, en una palabra, niega a Dios, y por esta causa eleva al hombre al rango de Dios, haciendo de él un ser independiente, autárquico, que prescinde de Dios. (Sobre esto ver, Lutero, *Contra Erasmo y Agustín*, 1 c, c. 33). El agustinismo niega el hombre y por eso rebaja a Dios al rango del hombre hasta la ignominia de la muerte sobre la cruz por la salvación del hombre. El primero pone al hombre en lugar de Dios, el segundo, a Dios en el lugar del hombre; los dos desembocan en el mismo resultado, la distinción entre ambos es sólo apariencia e ilusión piadosa. El agustinismo no es más que un pelagianismo invertido; lo que él pone como sujeto, el otro lo pone como objeto.

Lo mismo que ocurre con la doctrina de la corrupción radical del ser humano, sucede también con la doctrina, idéntica en su contenido, de que el hombre no tiene capacidad para nada bueno, es decir, que no puede nada partiendo de sí mismo y de su propia fuerza. La negación de la capacidad y actividad del hombre sería verdad si el hombre negara también en Dios la actividad moral y afirmara como el nihilista oriental o panteísta: el ser divino es un ser sin voluntad ni actividad, indiferente e ignorante de la distinción entre el bien y el mal. Quien defina a Dios como un ser activo y, más concretamente, como un ser moralmente activo y crítico, como un ser que ama el bien, lo pone en práctica y lo recompensa, y, en cambio, castiga el mal, lo rechaza y condena, ese tal niega sólo aparentemente la actividad humana; en realidad, la convierte en realidad suprema y realísima. Quien hace actuar a Dios en forma humana, afirma la actividad humana como actividad divina, pues dice: un Dios que no fuera activo, ni moral ni humanamente, no es Dios, y, en consecuencia, hace depender el concepto de la deidad del concepto de la actividad respectiva del hombre, pues no conoce una actividad superior.

El hombre —éste es el misterio de la religión— objetiva[11] su esencia y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivo, transformado en un sujeto, en una persona; él se piensa como objeto, pero como objeto de un objeto, como objeto de otro ser. Lo mismo ocurre aquí. El hombre es un objeto de Dios. Que el hombre sea bueno o malo no es indiferente para Dios; él tiene un vivo e íntimo interés en que sea bueno; quiere que sea bueno para que sea feliz, pues sin bondad no existe la felicidad. La nada de la actividad humana es anulada a su vez por el hombre religioso en cuanto convierte sus opiniones y acciones en objeto de Dios y al hombre en fin de Dios, pues lo que es objeto en el espíritu es fin en la acción, haciendo de la actividad divina un medio para la salvación humana. Dios es activo para que el hombre llegue a ser bueno y feliz. De esta manera, el hombre, que parece profundamente humillado es elevado, en realidad, a lo más alto. El hombre, en y por medio de Dios, sólo tiene como objeto a sí mismo. El hombre tiene como objeto a Dios, pero Dios sólo tiene como objeto la salvación moral y eterna

11. Por otra parte, como se ha dicho de manera suficientemente clara, en este espíritu es necesario distinguir la auto-objetivación religiosa, originaria, del hombre y la auto-objetivación de la reflexión y de la especulación; esta última es arbitraria, la primera no es arbitraria, es necesaria, tan necesaria como el arte o el lenguaje. Ciertamente, con el tiempo, la teología acaba siempre por coincidir con la religión.

del hombre, es decir, el hombre sólo tiene como objeto a sí mismo. La actividad divina no difiere de la actividad humana.

En efecto, ¿cómo podría la actividad divina actuar sobre mí como su objeto y hasta en mí mismo, si fuera una actividad esencialmente diferente?, ¿cómo podría tener una finalidad humana el mejorar y hacer feliz al hombre, si no fuera ella misma humana?, ¿acaso el objetivo no determina la acción? Cuando el hombre se propone su mejoramiento moral, toma entonces resoluciones y propósitos divinos, pero si Dios tiene como objeto la salvación del hombre, entonces tiene fines humanos y una actividad humana correspondiente a estos fines. El objeto del hombre en Dios es su propia actividad. Pero justamente porque considera su propia actividad como algo objetivado, diferente de sí mismo, y el bien como un objeto, así también recibe necesariamente el impulso, la fuerza motriz, no de sí mismo, sino de este objeto. Contempla su esencia fuera de sí y la considera como el bien mismo; se comprende de manera inmediata, pues es una tautología, ya que para él el impulso al bien proviene de donde él mismo ha puesto el bien.

Dios es la esencia del hombre propia y subjetiva, separada e incomunicada; por lo tanto, no puede actuar por sí mismo, todo lo bueno proviene de Dios. Cuanto más subjetivo y humano es Dios, tanto más enajena el hombre su propia subjetividad, su propia humanidad, porque Dios es, en y por sí, su yo alienado que se recupera de nuevo simultáneamente. Así como la actividad arterial impulsa la sangre hasta las extremidades más lejanas, y la actividad de las venas la reconduce nuevamente; así como la vida en general consiste en una continua sístole y diástole, lo mismo ocurre en la religión. En la sístole religiosa se despoja al hombre de su propia esencia, se repudia y condena a sí mismo; en la diástole religiosa acepta nuevamente la esencia repudiada en su corazón. Dios es el único ser que actúa y obra por sí mismo; éste es el acto de la fuerza de repulsión religiosa; Dios es el ser que actúa en mí, conmigo, por mí, sobre, para mí, el principio de mi salvación, de mis buenas acciones y opiniones, por consiguiente, principio y esencia de mi propio bien; éste es el acto de la fuerza de atracción religiosa.

El desarrollo de la religión, indicado más arriba en sus rasgos generales, consiste, considerado más de cerca, en que el hombre despoja a Dios cada vez más para atribuírselo a sí mismo. Al principio el hombre pone todo fuera de sí mismo sin indiferencia alguna. Esto se muestra particularmente en la fe de la revelación. Lo que en un tiempo posterior, o para un pueblo más instruido, lo da la naturaleza, la razón, era un don de Dios en un tiempo anterior o para un

pueblo inculto. Los hebreos creían que todos los impulsos del hombre, por naturales que fueran, hasta la misma inclinación a la limpieza, eran mandamientos positivos de Dios. Por este ejemplo podemos ver de nuevo que Dios es tanto más próximo y más común al hombre, cuanto más se despoja el hombre de sí mismo. La humildad y la abnegación del hombre no pueden ir más lejos que cuando éste niega poseer la fuerza y la capacidad para cumplir por sí mismo, por sus propios impulsos, los mandamientos de la conducta vulgar[12]. Por el contrario, la religión cristiana distinguió los impulsos y las pasiones del hombre según su cualidad, según su contenido; convirtió las pasiones, las opiniones y los pensamientos buenos en revelaciones, en efectos, es decir, en opiniones, pasiones y pensamientos de Dios; pues lo que Dios revela es una determinación de Dios mismo. Cuando el corazón está lleno, esta plenitud pasa a la boca y como es el efecto tal es la causa, y como es la revelación así es el ser que se revela. Un Dios que sólo se manifiesta en buenas opiniones es un Dios cuya propiedad esencial es la bondad moral. La religión cristiana distingue la limpieza moral interna de la corporal exterior. La religión hebrea identificaba ambas[13]. La religión cristiana es, en oposición a la hebrea, la religión de la crítica y de la libertad. El hebreo no osaba hacer nada fuera de lo ordenado por Dios; carecía de decisión propia hasta para las cosas más superficiales; el poder de la religión se extendía hasta sobre las comidas. La religión cristiana, en cambio, independiza al hombre de todas esas cosas superficiales, es decir, pone en los hombres lo que el hebreo puso fuera de sí, en Dios. Israel es la representación más perfecta de este positivismo. Para el hebreo el cristiano es un librepensador, un *esprit fort*. Así cambian las cosas. Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy pasa por ateísmo, será mañana tenido por religión.

12. 5 Moisés 23, 12, 13.

13. Ver por ejemplo 1 Moisés 35, 2; 3 Moisés 11, 44 y el comentario de Clericus concerniente a estos pasajes.

I.

LA ESENCIA VERDADERA, ES DECIR, ANTROPOLÓGICA, DE LA RELIGIÓN

3

DIOS, COMO SER DEL ENTENDIMIENTO

La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre, el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones.

El hombre objetiva en la religión su esencia secreta. Es, por lo tanto, necesario demostrar que esta oposición, esta escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión es una escisión entre el hombre y su propia esencia. La necesidad intrínseca de esta demostración resulta del hecho de que si realmente el ser divino, que es el objeto de la religión, fuera una cosa diferente a la esencia del hombre, no podría originarse de ninguna manera desunión, escisión alguna. Si Dios es realmente otro ser, ¿qué me importa su perfección? La desunión tiene lugar entre seres que se diferencian mutuamente, pero que deberían y podrían formar una unidad, y, en verdad y en esencia, son una sola cosa. Por esta razón general, es necesario que el ser, en relación al cual el hombre se siente desunido, le sea innato, pero, al mismo tiempo, que sea un ser de cualidad diferente del ser o fuerza que le da el sentimiento, la conciencia de la reconciliación de la unidad con Dios o, lo que es igual, consigo mismo.

Este ser no es otra cosa que la inteligencia, la razón o el entendi-

miento. Dios concebido como lo opuesto del hombre, como ser no humano, es decir, como ser personal, es la esencia objetivada del entendimiento. La esencia divina pura, perfecta, omniperfecta, es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento respecto de su propia perfección. El entendimiento no sabe nada de los sufrimientos del corazón, no sufre concupiscencias, pasiones ni necesidades, y por eso no tiene defectos ni debilidades como el corazón. Hombres de puro entendimiento, hombres que personifican y nos hacen sensible la esencia del entendimiento, aunque sólo en forma unilateral, y justamente por eso específicamente determinada, no tienen sufrimientos, pasiones, ni los excesos de los hombres sentimentales; no están afectados pasionalmente por ningún objeto finito, es decir, determinado, no se «dan en prenda», son libres. «No necesitar nada y por esa carencia de necesidades equipararse a los dioses inmortales»; «no someterse a las cosas, sino someterlas»; «todo es vanidad»; estas y semejantes expresiones son lemas de hombre de entendimiento abstracto. El entendimiento es en los otros el ser neutral, indiferente, incorruptible, no apasionado; luz pura, impasible de la inteligencia. Es la conciencia categórica, brutal de las cosas en cuanto tal, porque el entendimiento mismo es de naturaleza objetiva; es la conciencia de lo no-contradictorio, porque él mismo es unidad sin contradicción, fuente de identidad lógica. Conciencia de la ley, de la necesidad, de la regla, de la medida, porque el entendimiento es la actividad de la ley, la necesidad de la naturaleza de las cosas como autoactividad, regla de reglas, absoluta medida, medida de medidas. Sólo por el entendimiento puede el hombre juzgar y actuar en contradicción con sus sentimientos más caros, es decir, personales, siempre que lo mande el Dios del entendimiento, de la ley, de la necesidad, del derecho. El padre que como juez condena a muerte a su propio hijo porque lo reconoce culpable, sólo puede hacerlo como hombre de entendimiento, no como hombre sentimental. El entendiminto nos muestra hasta las faltas y debilidades de nuestros seres queridos, e incluso las nuestras. Por eso nos sitúa tan frecuentemente en penosa colisión frente a nosotros mismos y a nuestro mismo corazón. No queremos dar la razón al entendimiento; ni queremos cumplir la sentencia justa, pero dura y brutal del entendimiento por razones de miramientos y consideración. El entendimiento es la facultad genérica propiamente dicha; el corazón representa los asuntos particulares, los individuos; el entendimiento, los asuntos generales, es la facultad o esencialidad sobrehumana, supra e impersonal en el hombre. Sólo por el entendimiento tiene el hombre la facultad de

prescindir de sí mismo, de su esencia subjetiva y personal para elevarse a las relaciones y a los conceptos generales, para distinguir el objeto de las impresiones que ejerce sobre nuestra sensibilidad y considerarlo, en y por sí mismo, sin relación alguna al hombre. La filosofía, la matemática, la astronomía, la física, en una palabra, la ciencia en general, es la prueba positiva porque representa el producto de esta actividad infinita y divina. Por eso contradicen al entendimiento los antropomorfismos religiosos; porque los niega y los anula en Dios, porque este Dios libre de antropomorfismos, brutal y sin pasiones no es más que la esencia propia y objetiva del entendimiento.

Dios en cuanto Dios, es decir, como no finito, ni humano, ni materialmente determinado, ni como ser sensible es tan sólo objeto del pensamiento. Es lo no-sensible, sin forma, inconcebible, inimaginable, un ser abstracto y negativo; es conocido, es decir, se convierte en objeto solamente por abstracción y negación (*via negationis*). ¿Por qué? Porque no es más que la esencia objetivada de la facultad del pensamiento; es sencillamente la facultad o la actividad, o como quiera llamarse, por la que el hombre se hace consciente de la razón, del espíritu, de la inteligencia. El hombre no puede creer, barruntar, representar o pensar ningún otro espíritu, ninguna otra inteligencia más que la inteligencia que lo ilumina y obra en él, pues el concepto de espíritu es únicamente el concepto de pensamiento, de conocimiento, de entendimiento; cualquier otro espíritu es un fantasma de la imaginación. No puede hacer otra cosa que separar la inteligencia de los límites de su individualidad. El «espíritu infinito», a diferencia del finito, no es más que la inteligencia separada de los límites de la individualidad y de la corporeidad —individualidad y corporeidad son inseparables—, es decir, la inteligencia pensada o puesta por sí misma. Dios, decían los escolásticos, los padres de la iglesia, y mucho antes que ellos los filósofos paganos, es un ser inmaterial, inteligencia, espíritu, entendimiento puro. De Dios en cuanto Dios no se puede formar imagen alguna. Pero ¿acaso puedes formarte una imagen del entendimiento, de la inteligencia?, ¿posee alguna forma?, ¿no es su actividad la más inconcebible, la más irrepresentable? Dios es inconcebible; pero ¿conoces tú, acaso, la esencia de la inteligencia?, ¿has indagado el operar misterioso del pensamiento, el ser misterioso de la autoconciencia?, ¿acaso no es la autoconciencia el enigma de los enigmas?, ¿no compararon los antiguos místicos, los escolásticos y los padres de la iglesia la inconcebibilidad e irrepresentabilidad del espíritu humano?, ¿no identificaron en realidad la esencia de Dios con la

esencia del hombre[1]? Dios en cuanto Dios, como ser solamente pensable y objetivado por la razón, no es más que la razón objetivada. ¿Qué es el entendimiento o la razón? Sólo Dios te lo dice. Todo debe expresarse, revelarse, objetivarse, afirmarse. Dios es la razón que se expresa y se afirma como ser supremo. Para la imaginación la razón es la o una revelación de Dios; para la razón, sin embargo, Dios es la revelación de la razón, puesto que lo que la razón es y puede, llega a ser objeto en Dios. Dios, se dice aquí, es una necesidad del pensamiento, un pensamiento necesario, el grado máximo de la facultad del pensamiento. «La razón no puede limitarse a las cosas y seres sensibles»; sólo cuando se remonta al ser supremo, primero y necesario, objetivado para la razón, ésta queda satisfecha. ¿Por qué? Porque cuando ha alcanzado este ser, se ha alcanzado a sí misma; porque ha puesto en el pensamiento del ser supremo la esencia suprema de la razón, el grado máximo de la capacidad del pensamiento y de abstracción. Y mientras sintamos en nosotros una imperfección, un vacío, una carencia, nos consideramos desgraciados y estamos descontentos. Nos sentimos desgraciados en tanto no alcancemos el último grado de nuestra capacidad —aquel *Quo nihil maius cogitari potest*—, en tanto no podamos dirigir nuestra aptitud innata hacia este o aquel arte, hacia esta o aquella ciencia, hasta su plenitud. En efecto, solamente es arte la suprema plenitud del arte, y es pensamiento y razón sólo el grado más elevado de pensamiento. Sólo cuando piensas en Dios, piensas, en el sentido más estricto de la palabra; porque sólo Dios es la facultad del pensamiento realizada, plena, exhaustiva. Cuando piensas Dios, piensas, pues, la razón tal como es en realidad, aunque inmediatamente te representas este ser por medio de la imaginación como diferente de la razón porque estás acostumbrado, como ser sensible, a distinguir continuamente el objeto real (el objeto de la intuición) de su representación; transfieres ahora esta costumbre por medio de la imaginación al ser de razón, y atribuyes falsamente a lo que existe, sólo en la razón al ser pensado, una existencia sensible de la cual tú has hecho abstracción.

Dios, como ser metafísico, es la inteligencia satisfecha en sí mis-

1. En su escrito *Contra academicos*, que escribió ciertamente cuando era todavía pagano, Agustín dice (l. III, c. 12) que el bien supremo del hombre reside en su espíritu o en su razón; y, al contrario, en su *Liber retractationum*, que escribió cuando era ya un teólogo cristiano importante, revisa esta declaración de la manera siguiente (l. I, c. 1): «Habría sido más justo decir: en Dios; porque para ser feliz el espíritu goza de Dios como constituyendo su bien supremo». ¿Pero hay acaso aquí una distinción?, ¿mi ser no está acaso allí solamente donde se encuentra mi bien supremo?

ma, o más bien a la inversa, la inteligencia satisfecha en sí misma, la inteligencia que se piensa como ser supremo, es Dios como ser metafísico. Todas las determinaciones metafísicas de Dios son determinaciones reales, si son concebidas como determinaciones del pensamiento, de la inteligencia, del entendimiento.

El entendimiento es el ser «originario, primitivo». El entendimiento deriva todas las cosas de Dios, como su causa primera; sostiene que sin una causa razonable el mundo es abandonado al azar sin sentido y sin finalidad; es decir, el entendimiento sólo encuentra en sí, en su ser, el fundamento y la finalidad del mundo, cuya existencia es clara y concebible si se apoya en la fuente de todos los conceptos claros y distintos, es decir, si se explica desde sí mismo. Sólo el ser que actúa con intención y según fines, es decir, que actúa con entendimiento, es para éste[2] un ser verdadero, inmediatamente cierto, claro y fundado en sí mismo. Por consiguiente, lo que no tiene intenciones debe tener el fundamento de su existencia en la intención de otro ser y, precisamente, de un ser inteligente. Por eso el entendimiento considera su ser como un ser incausado, primero y premundano, es decir, el ser que es el primero, según el rango, y que, desde el punto de vista temporal, es el último ser de la naturaleza, se convierte en el ser primero absolutamente (incluyendo también el punto de vista temporal).

El entendimiento es para sí mismo el criterio de todas las cosas reales y verdaderas. Lo que es ininteligible, lo que se contradice es nada; lo que contradice a la razón, contradice a Dios. Así, por ejemplo, contradice a la razón el unir al concepto de realidad suprema los límites de la temporalidad y de la espacialidad; niega, por lo tanto, estos límites de Dios, porque contradicen a su esencia. La razón sólo puede creer en un Dios que coincida con su esencia, en un Dios que no esté por debajo de su dignidad, sino que represente más bien su propia esencia; la razón cree solamente en sí misma, en la realidad y en la verdad de su propio ser. La razón no se hace dependiente de Dios, sino que hace a Dios dependiente de sí misma. Hasta en la época de la fe en la autoridad de los milagros se consideraba al entendimiento, al menos formalmente, como criterio de la divinidad. Dios es todo y puede ser todo, así se decía, debido a su infinita omnipotencia; pero, sin embargo, es nada y no puede hacer nada en aquello que contradice a sí mismo, es decir, a la razón. Lo irracional no lo puede hacer ni la omnipotencia. Sobre el poder de

2. Es decir —y esto es evidente—, se trata del entendimiento tal como aquí lo consideramos, entendimiento teísta, separado de la sensibilidad y extraño a la naturaleza.

la omnipotencia está, pues, el poder superior de la razón; sobre el ser de Dios, el del entendimiento, como criterio de lo que Dios puede afirmar y negar, de lo positivo y de lo negativo. ¿Puedes, acaso, creer en un Dios que sea un ser irracional y apasionado? Nunca. ¿Por qué no? Porque contradice tu entendimiento aceptar, como ser divino, un ser apasionado e irracional. ¿Qué afirmas, qué objetivas en Dios? Tu propio entendimiento. Dios es tu entendimiento y concepto supremo, tu facultad suprema de pensamiento. Dios es la «suma de todas las realidades», es decir, la suma de todas las verdades del entendimiento. Lo que conozco como esencial en mi entendimiento lo pongo en Dios como existente; Dios es lo que el entendimiento piensa como más elevado. Lo que conozco como esencial revela la esencia de mi entendimiento, muestra la fuerza de mi facultad de pensamiento. El entendimiento es, pues, el *ens realissimum*, el más real de todos los seres de la vieja ontoteología.

En el fondo, dice la ontoteología, sólo podemos pensar a Dios atribuyéndole todo lo que encontramos en nosotros de real, sin ninguna clase de límites[3].

Nuestras propiedades positivas y esenciales, nuestras realidades son, pues, las realidades de Dios, que en nosotros tienen límite, pero en Dios no. Pero ¿quién niega los límites de las realidades, quién los suprime? El entendimiento. ¿Qué es, pues, según lo que acabamos de decir, el ser concebido sin ninguna clase de límites, sino la esencia del entendimiento que aleja y prescinde de todo límite? Como piensas a Dios, así piensas tú mismo; la medida de tu Dios es la medida de tu entendimiento. Si concibes a Dios como limitado, tu entendimiento es limitado; si concibes a Dios como ilimitado, entonces tampoco tu entendimiento es limitado. Si concibes a Dios como un ser corporal, entonces la corporeidad es la frontera, el límite de tu pensamiento, no puedes pensar nada incorpóreo; si, por el contrario, niegas la corporeidad de Dios, entonces fortaleces y confirmas el que tu entendimiento esté libre del límite de la corporeidad. En el ser ilimitado haces visible tu entendimiento ilimitado. Y cuando afirmas de este ser ilimitado que es el más esencial de todos, el ser supremo, sólo dices que el entendimiento es *l'être suprème*, el ser supremo.

El entendimiento es, además, el ser independiente y autónomo. Lo que es dependiente y sin autonomía no tiene entendimiento. Un hombre sin entendimiento es un hombre sin voluntad. Quien no

3. I. Kant, *Vorl. über d. philos. Religions.*, Leipzig 1817, 39.

tiene entendimiento se deja seducir, cegar y utilizar por otros como un medio. ¿Cómo podría tener en su voluntad una finalidad propia quien en su entendimiento es un medio de otros? Sólo quien piensa es libre e independiente. Por su entendimiento el hombre reduce los seres exteriores e inferiores a meros medios de su existencia. Independiente y autónomo es únicamente lo que se tiene a sí mismo, y, en tanto en cuanto lo es, no puede ser medio ni objeto respecto de otro ser. Ser sin entendimiento es, en una palabra, ser para otro, ser objeto; tener entendimiento significa ser para sí, ser sujeto. Lo que no es para otro sino para sí mismo rechaza toda dependencia respecto de otro ser. Es verdad que en el momento de pensar dependemos de los seres exteriores; pero en cuanto pensamos, en la acción misma de pensar en cuanto tal, no dependemos de ningún otro ser[4]. La actividad de pensar es autoactividad.

> Cuando pienso, dice Kant en el libro que acabo de citar, soy consciente de que es mi yo el que piensa en mí, y no otra cosa. Deduzco que esta acción del pensar en mí no es inherente a otra cosa fuera de mí, sino de mi mismo y, en consecuencia, que soy una sustancia, es decir, que existo por mí mismo, sin ser el predicado de otra cosa.

Aunque estamos siempre necesitados de aire, sin embargo convertimos el aire, al igual que los físicos, de un objeto de necesidad en objeto de la actividad del pensamiento que no tiene necesidades, es decir, lo convertimos en un simple objeto. En la respiración soy yo el objeto del aire y el aire es el sujeto; cuando convierto el aire en objeto de pensamiento, de investigación, de análisis, invierto aquella relación haciendo de mí el sujeto y del aire el objeto. Sólo es dependiente lo que es objeto de otro ser. Así, la planta depende del aire y de la luz, es decir, es objeto del aire y de la luz, no de sí misma. También es verdad que el aire y la luz son objetos de la planta. La vida física no es, en general, más que este eterno intercambio de sujeto y objeto, fin y medio. Consumimos el aire y somos consumidos por él; disfrutamos y somos disfrutados. Sólo el entendimiento es el ser que goza todas las cosas sin ser gozado por ellas; es el único ser que se disfruta y se basta a sí mismo —sujeto absoluto—; es el ser que nunca puede ser reducido a objeto de otro ser, porque convierte todas las cosas en objetos y predicados de sí mis-

4. Esta consideración vale hasta para el acto de pensar en tanto que acto fisiológico, porque aunque presuponga el acto de respirar y otros procesos, la actividad cerebral es sin embargo una actividad particular e independiente.

mo, que concibe todas las cosas en sí, porque no es cosa alguna, porque está libre de todas las cosas.

La unidad del entendimiento es la unidad de Dios. Para el entendimiento es esencial la conciencia de su unidad y de su universalidad, él mismo no es más que la conciencia de sí como de una unidad absoluta, es decir, lo que el entendimiento juzga racional, vale para él como una ley absoluta y universalmente válida; es imposible pensar que lo que se contradice, lo que es falso y sin sentido, sea en algún lugar verdadero y, viceversa, lo que es verdadero y razonable sea en algún lugar falso y sin razón.

> Pueden existir seres inteligentes que no sean iguales a mí y, sin embargo, estoy seguro de que no existe ningún ser inteligente que tenga otras leyes y verdades que las que conozco; pues todo espíritu comprende necesariamente que dos y dos son cuatro, que se debe preferir un amigo a un perro[5].

No tengo ni la más remota idea o representación de un entendimiento esencialmente diferente del que actúa en el hombre. Cualquier supuesto entendimiento diferente que yo ponga es, simplemente, una afirmación de mi propio entendimiento, es decir, una idea mía, una representación que cae dentro de mi capacidad de pensamiento, que expresa mi entendimiento. Lo que pienso lo hago yo mismo —por supuesto en cosas puramente intelectuales—; lo que pienso unido, lo uno yo mismo; lo que pienso como separado, lo distingo yo; lo que pienso como superado, como negado, lo niego yo mismo. Si concibo, por ejemplo, un entendimiento en el que la intuición o realidad del objeto esté unida inmediatamente con su pensamiento, entonces los uno realmente; mi entendimiento o mi imaginación es el poder mismo de unión de aquellas diferencias u oposiciones. ¿Cómo sería posible que las representaras unidas —sea esta representación distinta o confusa— si no las unieras en ti mismo? De cualquier modo que esté determinado el entendimiento que un individuo supone diferente del suyo propio, ese otro entendimiento es simplemente el entendimiento que actúa en el hombre, pero pensado como separado de los límites de aquel individuo determinado y temporal. La unidad está en el concepto de entendimiento. La imposibilidad del entendimiento para pensar dos seres supremos, dos sustancias infinitas, dos dioses, es la imposibilidad

5. Malebranche. Del mismo modo Christian Huygens declara en su *Cosmotheoros* ya citado: «¿Acaso podría existir en otra parte una inteligencia diferente de ésta? ¿En Marte o en Júpiter podría considerarse como injusto o criminal lo que nosotros consideramos como justo y digno de alabanza? Ciertamente es poco probable y hasta imposible».

del entendimiento de contradecirse, de negar su propia esencia, de pensarse disperso y multiplicado.

El entendimiento es la esencia infinita. La infinitud está unida inmediatamente a la unidad, la finitud a la pluralidad. La finitud en sentido metafísico se funda en la diferencia de esencia y existencia, individualidad y especie; la infinitud, en la unidad de esencia y existencia. Por eso, finito es lo que puede ser comparado con otros individuos de la misma especie; infinito, lo que sólo es idéntico consigo mismo, que no tiene igual y, por consiguiente, no forma, como individuo, parte de una especie, sino que constituyen una sola unidad, de manera indiscernible, especie e individuo, esencia y existencia. Así es el entendimiento; tiene su esencia en sí mismo; por consiguiente no hay nada junto y exterior a él al que se pueda comparar; es incomparable porque es la fuente de todas las comparaciones; es inconmensurable porque es la medida de todas las medidas, porque medimos todo por el entendimiento. No puede ser ordenado bajo ninguna especie, porque él mismo es el principio supremo de todas las subordinaciones, subordinando a sí mismo todas las cosas y todos los seres. Las definiciones de Dios de los filósofos y teólogos especulativos, como el ser en el que no se pueden distinguir la existencia y la esencia, en el que las propiedades son su esencia misma, de tal modo que predicado y sujeto se identifican en él, todas estas determinaciones son conceptos deducidos de la esencia del entendimiento.

El entendimiento, la razón, es, finalmente, el ser necesario. La razón existe, porque sólo la existencia de la razón es razonable, porque si no existiera la razón, no existiría la conciencia, todo sería nada, el ser sería igual al no ser. La conciencia establece la diferencia de ser y no ser. Es en la conciencia donde se revela el valor del ser, de la naturaleza. ¿Por qué existe, en general, algo? ¿Por qué existe el mundo? Por la sencilla razón de que si no existiera algo, existiría la nada; si no existiera la razón, existiría lo irracional. Por eso existe el mundo, porque sería absurdo que el mundo no existiera. En el absurdo de su no existencia encuentras la verdadera razón de su existencia, en la gratuita suposición de que no exista el fundamento de su existencia. La nada, el no ser, carece de finalidad, de razón, de entendimiento. Sólo el ser tiene objeto, fundamento y razón; sólo el ser existe porque sólo él significa razón y verdad; el ser es absoluta necesidad, lo absolutamente necesario.

¿Cuál es el fundamento del ser que se siente a sí mismo, de la vida? La necesidad de la vida. Pero ¿a quién es necesaria? A quien no vive. Los ojos no los ha hecho un ser que posee la vista, porque

si ya ve, ¿para qué haría el ojo? No, sólo el ser que no ve necesita de los ojos. Todos nosotros hemos venido a este mundo desposeídos de saber y de voluntad; pero hemos venido precisamente para que exista el saber y la voluntad. ¿Cuál es la causa de la existencia del mundo? Existe porque es indispensable, imprescindible y necesario, pero no por la necesidad que hubiera en otro ser diferente de él —lo que sería puramente contradictorio—, sino por su más propia e intrínseca necesidad, por exigencia de la necesidad misma, porque sin el mundo no existe necesidad, y sin necesidad tampoco existiría ninguna razón, ningún entendimiento. La nada de la que ha surgido este mundo es la nada sin el mundo, es la negatividad, tal como se expresan los filósofos especulativos; la nada, el fundamento del mundo —pero una nada que se niega a sí misma conservándose—, es decir, la nada que existiría por *impossibile si* no existiera el mundo. El mundo surge de una carencia, de una *penia,* pero es una falsa especulación convertir a esta *penia* en un ser ontológico; esta carencia es únicamente la carencia que estriba en el supuesto no-ser del mundo. El mundo es necesario en y por sí mismo. Pero la necesidad del mundo es la necesidad de la razón. La razón como esencia de todas las realidades; pues ¿qué serían las glorias del mundo sin la luz?, ¿y qué sería la luz exterior sin la luz interior?

La razón es el ser más indispensable, la necesidad más profunda y esencial. La razón es la autoconciencia del ser, el ser consciente de sí mismo; en la razón se revela el fin, la razón del ser. La razón es el ser que se objetiva como fin de sí mismo, es el fin de todas las cosas. Lo que es objeto de sí mismo es el ser supremo y último; lo que tiene poder sobre sí mismo es omnipotente.

4

DIOS, COMO SER MORAL O COMO LEY

Dios, en cuanto Dios —ser infinito, universal, no antropomórfico del entendimiento—, no tiene para la religión más importancia que un principio general y fundante para una ciencia especial; es simplemente el supremo y último punto de contacto y de unión; es, en cierto modo, el punto matemático de la religión. La conciencia de la limitación y nulidad humanas que va unida a la conciencia de aquel ser no es en absoluto una conciencia religiosa; caracteriza más bien al escéptico, al materialista, al naturalista y al panteísta. La fe en Dios, por lo menos en el Dios de la religión, se pierde sólo allí donde, como en el escepticismo, panteísmo o materialismo, se pierde la fe en el hombre, al menos en el hombre tal como aparece en la religión. Pero así como la religión no toma en serio la nulidad del hombre[1], así tampoco toma en serio aquel ser abstracto con el que va unida la conciencia de aquella nulidad. La religión sólo toma en serio las determinaciones que objetivan al hombre para sí mismo. Negar el hombre significa negar la religión. La religión tiene probablemente interés en que su esencia objetivada no sea la del hombre; pero tiene todavía mayor interés en que, al mismo tiempo, esta otra esencia sea humana.

El que sea otra sólo afecta a la existencia, pero el que sea huma-

1. La representación o la expresión de la nada del hombre frente a Dios en la religión es la cólera de Dios; porque, lo mismo que el amor de Dios es la afirmación del hombre, su cólera es la negación. Pero no se puede tomar en serio esta cólera. «Dios no está verdaderamente encolerizado. No la toma realmente en serio, aunque nosotros pensemos que él está encolerizado y castiga»: Lutero, *Sämmtliche Schriften und Werke* VII, Leipzig 1729, 208. (Esta edición es la que citaremos siempre, mencionando simplemente el tomo.)

na afecta a su esencialidad íntima. Si fuera diferente por su esencia, ¿cómo podría importarle su ser o no ser?, ¿cómo podría tener tan entrañable interés en su existencia si no participara en ella su propia esencia? Un ejemplo.

> Si creo, se dice en el *Libro de las Concordancias,* que la naturaleza ha sufrido sólo por mí, entonces Cristo sería un mal salvador porque hasta él necesitaría de un redentor.

De este modo se requiere, debido a la necesidad de salvación, otro ser diferente del hombre, que sea mayor que éste. Pero tan pronto como este otro ser ha sido puesto, se origina inmediatamente el deseo del hombre hacia sí mismo, hacia su esencia, y se pone de nuevo el hombre.

> Aquí hay un Dios que no es hombre y que nunca ha llegado a ser hombre. Pero para mí no es Dios [...]. Para mí es un mal Cristo, el que [...] es un Dios puramente separado y una persona divina [...] sin humanidad. No, amigo, donde pones a Dios, debes también poner la humanidad.

El hombre quiere hallar su satisfacción en la religión; la religión es su bien supremo. Pero ¿cómo podría encontrar paz y consuelo en Dios, si Dios fuera esencialmente diferente?, ¿cómo podría compartir la paz de un ser, si yo no participara de su esencia? Si su esencia fuera diferente, entonces también sería su paz esencialmente diferente, no sería mi paz. ¿Cómo puedo compartir su paz si no puedo compartir su esencia? Pero ¿cómo puedo compartir su esencia, si soy un ser realmente diferente? Todo lo que vive experimenta la paz sólo en su propio elemento, en su propio ser. Por lo tanto, si el hombre siente la paz en Dios, sólo la siente porque Dios es su verdadera esencia, porque estando en Dios está en sí mismo, porque todo en lo que hasta ahora buscaba la paz y lo que tomaba por su esencia era un ser extraño, diferente. Si el hombre quiere hallar su satisfacción en Dios, debe encontrarse él mismo en Dios.

> Nadie gustará de la divinidad, pues ésta quiere ser gustada de tal manera que se la contemple en la humanidad de Cristo, y si no encuentras la divinidad, no tendrás jamás la tranquilidad del espíritu[2]. Cada cosa descansa en el lugar en que ha nacido. El lugar en que he nacido es la divinidad. La divinidad es mi patria. ¿Tengo acaso un padre en la divinidad? Sí; no sólo tengo allí un padre, sino que me tengo allí a mí mismo; antes de que existiera en mí mismo, había ya nacido en la divinidad[3].

2. Lutero III, 589.
3. *Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten,* Hamburg 1621, 81.

Un Dios que sólo expresa la esencia del entendimiento no satisface la religión, no es el Dios de la religión. El entendimiento no se interesa sólo por los hombres, sino también por los seres exteriores al hombre, por la naturaleza. El hombre intelectual llega hasta olvidarse de sí mismo por la naturaleza. Los cristianos se burlaban de los filósofos paganos, porque en vez de pensar en sí mismos, en su salvación, pensaban sólo en las cosas exteriores. El cristiano piensa sólo en sí mismo. El entendimiento considera con el mismo entusiasmo los chinches y los piojos, como la imagen de Dios que es el hombre. El entendimiento es la «absoluta indiferencia e identidad» de todos los seres y cosas. No es al cristianismo, ni al entusiasmo religioso, al que debemos la existencia de la botánica, de la mineralogía, de la zoología, de la física y astronomía, sino al entusiasmo del entendimiento. En una palabra, el entendimiento es un ser panteísta y universal, es el amor por el universo; pero la determinación característica de la religión, especialmente de la cristiana, es que constituye un ser absolutamente antropoteístico, el amor exclusivo del hombre a sí mismo, la autoafirmación del ser humano, y, por cierto, del ser humano considerado subjetivamente. El entendimiento también afirma la esencia del hombre, pero la esencia objetiva, la esencia que se refiere al objeto por el objeto mismo, cuya representación es precisamente la ciencia. Si el hombre quiere encontrar satisfacción en la religión, debe llegar a tener como objeto algo que sea completamente diferente de la esencia del entendimiento, y este algo debe contener el núcleo específico de la religión.

La característica más importante de la religión, particularmente de la religión cristiana, en lo referente al entendimiento o a la razón de Dios, consiste en la perfección moral. Dios, como ser moralmente perfecto, no es más que la idea realizada, la ley personificada de la moralidad[4], el ser moral del hombre —el ser propio del hombre— puesto como ser absoluto; pues el Dios moral exige del hombre que sea como es él mismo: «Dios es santo y vosotros debéis también ser santos», la propia conciencia del hombre; pues, de lo contrario, ¿cómo podría temblar y acusarse ante el ser divino?, ¿cómo podría hacerlo juez de sus pensamientos y opiniones más íntimos? Pero la conciencia del ser moralmente perfecto, como conciencia de un ser abstracto, libre de todo antropopatismo, nos deja

4. Ya en sus conferencias sobre la doctrina filosófica de la religión, pronunciadas en la época de Federico II, y que hemos ya citado muchas veces, dice Kant: «Dios es, por así decirlo, la ley moral misma, pero pensado como una persona».

fríos y vacíos, porque la distancia, el vacío que sentimos entre nosotros y este ser es una conciencia insensible; pues es la conciencia de nuestra nada personal, de la nada moral. La conciencia de la omnipotencia y eternidad divinas, en oposición a mi limitación en el espacio y en el tiempo, no me aflige; pues la omnipotencia no me obliga a que sea omnipotente, ni la eternidad a que sea eterno. Pero no puedo ser consciente de la perfección moral sin considerarla, al mismo tiempo, como mi ley. La perfección moral depende, por lo menos respecto de la conciencia moral, no de la naturaleza, sino únicamente de la voluntad, es una perfección de la voluntad, es la voluntad perfecta. No puedo pensar la voluntad perfecta, la voluntad que es idéntica con la ley, que es la ley misma, sin pensarla, al mismo tiempo, como objeto de la voluntad, es decir, como mi deber. En una palabra, la idea del ser moralmente perfecto no es una idea solamente teórica y pacífica, sino, al mismo tiempo, práctica, que exhorta a la acción y la imitación y me pone en tensión y en contradicción conmigo mismo. Pues al decirme lo que debo ser, me dice sin ninguna clase de adulación lo que no soy[5]. Y esta discrepancia es en la religión tanto más dolorosa y tanto más terrible por cuanto enfrenta al hombre con su propio ser, como si fuera otro, y además como si fuera un ser personal, como un ser que actúa y maldice a los pecadores excluyéndolos de su gracia, de toda fuente de salvación y de felicidad.

¿Y de qué modo se salva el hombre de estas discrepancias entre él y el ser perfecto, de la pena de la conciencia de sus pecados, del sufrimiento del sentimiento de su nada? ¿Cómo le quita al pecado su aguijón mortífero? Sólo cuando adquiere conciencia del corazón y del amor, como del supremo y absoluto poder y verdad, porque considera el ser divino no sólo como ley, como ser moral, como ser del entendimiento, sino más bien como ser subjetivamente humano, que ama y es cordial.

La inteligencia sólo juzga según el rigor de la ley; el corazón, en cambio, se acomoda, es benigno, benévolo, considerado y humano. A la ley, que sólo representa la perfección moral, nadie puede satisfacerla; pero, por eso mismo, no basta la ley para el hombre, para el corazón. La ley condena, pero el corazón, se apiada del corazón. La ley sólo me afirma como ser abstracto, el corazón, como ser real. El corazón me da la conciencia de que soy hombre; la ley, sólo la

5. «Lo que en nuestro juicio menoscaba nuestra insuficiencia, nos humilla. Así, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando éste la compara con la tendencia sensual de su naturaleza»: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 132.

conciencia de que soy pecador, de que soy nada[6]. La ley somete al hombre bajo su dominio; el amor le hace libre.

El amor es el vínculo, el principio de mediación entre lo perfecto y lo imperfecto, entre el ser puro y el pecaminoso, entre lo general y lo individual, entre la ley y el corazón, entre lo divino y lo humano. El amor es Dios mismo y fuera del amor no hay Dios. El amor convierte al hombre en Dios y a Dios en hombre. El amor fortalece lo débil y debilita lo fuerte, humilla lo altivo y eleva lo humilde, espiritualiza la materia y materializa el espíritu. El amor es la verdadera unidad de Dios y del hombre, de espíritu y naturaleza. En el amor, la naturaleza común se vuelve espíritu, y el espíritu noble, naturaleza. Amar significa, desde el punto de vista del espíritu, anular el espíritu, y desde el punto de vista de la materia, anular la materia. El amor es materialismo; un amor inmaterial es absurdo. En el ansia del amor hacia un objeto remoto fortalece el idealista abstracto, contra su voluntad, la verdad de la sensibilidad. Pero, al mismo tiempo, el amor es idealismo de la naturaleza; el amor es espíritu, *esprit*. Sólo el amor convierte al ruiseñor en un cantor; sólo el amor adorna los órganos de reproducción de la planta con una corona de flores. ¡Cuántos milagros no realiza el amor en nuestra vida diaria! Lo que separa la fe, la confesión, la locura, lo une el amor. Hasta nuestra alta nobleza identifica, bastante humorísticamente, el amor con el populacho. Lo que los antiguos místicos decían de Dios, que era el ser supremo, y, sin embargo, más común, vale también para el amor, y no para un amor soñado o imaginario, no, sino para el amor real, el amor en carne y sangre.

Efectivamente, sólo el amor en carne y sangre, pues sólo éste puede perdonar los pecados que la carne y la sangre han cometido. Un ser exclusivamente moral no puede perdonar lo que va contra la ley de la moralidad. Lo que niega la ley es también negado por ella. El juez moral, que no deja penetrar sangre humana en su juicio, condena a los pecadores sin consideraciones, inexorablemente. Por lo tanto, si Dios es considerado como un ser que perdona los pecados, no se le considera un ser inmoral, sino un ser no-moral, supramoral; en una palabra, como un ser humano. La superación del pecado significa la superación de la justicia moralmente abstracta, la afirmación del amor, de la misericordia, de la sensibilidad. No los seres abstractos, no; sólo los seres sensibles son misericordiosos. La misericordia es la justicia de la sensibilidad. Por eso perdona

6. «Hemos pecado todos [...]. Los parricidas empezaron con las leyes»: Séneca; «La ley nos destruye»: Lutero XVI, 320.

Dios los pecados de los hombres, pero no como el Dios abstracto del entendimiento, sino en cuanto hombre, Dios hecho carne y sensibilidad. Dios en cuanto hombre no peca, pero conoce y asume sobre sí los sufrimientos, las necesidades y las angustias de la sensibilidad. Y la sangre de Cristo nos purifica a los ojos de Dios de nuestros pecados, y es solamente su sangre humana la que hace a Dios misericordioso y calma su cólera; nuestros pecados nos son perdonados porque no somos seres abstractos, sino seres de carne y sangre[7].

7. «Mi Señor y mi Dios se ha revestido la naturaleza, la carne y la sangre que poseo, lo ha intentado todo y ha sufrido como yo, pero sin pecados; por eso puede tener piedad de mi debilidad (Heb 5)»: Lutero XVI, 533. «Cuanto más podamos introducir a Cristo en nuestra carne, mejor»: *Ibid., 565*. «Cuando se quiere tratar con Dios fuera de Cristo, es un Dios terrible, porque no se encuentra consolación en él, sino únicamente ira y desgracia»: Lutero XV, 298.

5

EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN O DIOS COMO SER DEL CORAZÓN

Es por la conciencia del amor por la que el hombre se reconcilia con Dios, o, más bien, consigo mismo, con su ser que se le enfrenta en la ley, como si fuera otro ser. La conciencia del amor divino o, lo que es lo mismo, la intuición de Dios como un ser humano, constituye el misterio de la encarnación, del Dios que se ha hecho carne o que se ha convertido en hombre. La encarnación es la manifestación efectiva y sensible de la naturaleza humana de Dios. Dios no se ha hecho hombre por causa de sí mismo; la angustia, la necesidad del hombre —una necesidad que, por lo demás, es todavía hoy una exigencia del alma religiosa—, fue la razón de la encarnación. Dios se hizo hombre por misericordia —ya era en sí mismo un Dios humano, antes de que llegara a ser un hombre real—, porque afectó profundamente a su corazón la necesidad y la miseria humanas. La encarnación fue una lágrima de la compasión divina, la manifestación de un ser que tenía sentimientos humanos, por lo tanto, de un ser esencialmente humano.

Cuando en la encarnación sólo se toma en consideración el hacerse hombre de Dios, aparece este hacerse hombre como un hecho sorprendente, inexplicable y maravilloso. Pero el Dios hecho hombre es sólo la manifestación del hombre hecho Dios; pues el descenso de Dios hacia el hombre es necesariamente previo a la elevación del hombre hacia Dios[1]. El hombre existía en Dios, era ya Dios

1. «Las descripciones en las que la sagrada escritura habla de Dios como de un hombre y le confiere todo lo que es humano son muy dulces y consoladoras, puesto que habla amistosamente con nosotros de los temas que son triviales en las conversaciones humanas y

mismo antes de que Dios hubiera llegado a ser hombre, es decir, se mostraba como hombre.

De lo contrario, ¿cómo habría podido Dios llegar a ser hombre? El viejo principio «de nada, nada se hace» vale también en este caso. Un rey que no se preocupa del bienestar de sus súbditos, que aun estando en el trono no permanece en espíritu en sus viviendas, que no es en sus opiniones, como el pueblo dice, un «hombre común», un rey semejante tampoco descenderá corporalmente de su trono, para hacer feliz a su pueblo, con su presencia personal. ¿Acaso no ha subido el súbdito hacia el rey, antes de que el rey descendiera hasta el súbdito? Y cuando el súbdito se siente honrado y feliz por la presencia de su rey, ¿este sentimiento se refiere simplemente a la aparición visible como tal o, más bien, a la manifestación de un modo de pensar, de un modo de ser pleno de amistad por los hombres, que es la razón de esta aparición?

Pero lo que en realidad constituye el fundamento de la religión aparece como una consecuencia a la conciencia religiosa; así se interpreta la elevación del hombre a Dios como una consecuencia de la humillación y descenso de Dios hacia el hombre. Dios, dice la religión, se humaniza para divinizar al hombre[2]; lo profundo e incomprensible, lo contradictorio de la frase «Dios es o se hace hombre» proviene de que mezcla o confunde —confusión que representa el mayor obstáculo para un conocimiento correcto de la religión— el concepto o las notas de ser general ilimitado y metafísico, con el concepto o las características del Dios religioso, es decir, las características del entendimiento con las del corazón. Pero aquí se trata de la forma de un Dios que ya en su esencia, en el más profundo fundamento de su alma, es un Dios misericordioso y humano.

Esto se expresa en la doctrina eclesiástica de la siguiente manera: no es la primera persona de la divinidad la que se encarna, sino la segunda, que representa a los hombres en y ante Dios. Pero la segunda persona es, como se demostrará, la verdadera, total y primera de la religión. La encarnación aparece, sin este concepto de mediación que constituye su punto de partida, como algo misterioso, incomprensible, «especulativo», mientras que en conexión con

puesto que se alegra, está triste y sufre como un hombre por amor del misterio de la humanidad futura de Cristo»: Lutero II, 364.

2. «Dios se ha hecho hombre, para que el hombre se convierta en Dios»: Agustín, *Serm. ad pop.* Sin embargo, tanto en Lutero como en numerosos padres de la iglesia se encuentran pasajes que señalan la verdadera relación. Lutero, por ejemplo, dice (I, 234): «Llamando al hombre "imagen de Dios", "semejanza de Dios", Moisés quería indicar oscuramente que Dios se encarnaría. Aquí se expresa bastante claramente la encarnación de Dios como consecuencia de la divinidad del hombre».

el mismo se considera una consecuencia necesaria, por sí misma evidente. Por consiguiente, la afirmación de que la encarnación es un hecho puramente empírico o histórico que sólo puede conocerse mediante una revelación divina representa una manifestación del materialismo religioso más estúpido; pues la encarnación es una conclusión que se apoya en premisas altamente inteligibles. Pero sería igualmente erróneo querer deducir la encarnación de puras razones especulativas, metafísicas y abstractas, pues la metafísica sólo pertenece a la primera persona, que no se encarna y que no representa ningún papel. Semejante deducción sólo podría justificarse, a lo sumo, si se quisiera deducir conscientemente de la metafísica la negación de la metafísica.

Con este ejemplo se aclara la distinción entre antropología y filosofía especulativa. La antropología no considera la encarnación como un misterio especial y extraordinario, como una especulación deslumbrante de apariencia mística; destruye, más bien, la ilusión de que detrás hubiera un especial misterio sobrenatural; critica el dogma y lo reduce a sus elementos naturales, innatos al hombre, a su origen interno y su centro, o sea, al amor.

El dogma nos presenta dos cosas: Dios y el amor. Dios es amor. Pero ¿qué significa esto?, ¿es Dios todavía algo, fuera del amor?, ¿un ser diferente del amor?, ¿es lo mismo que cuando digo con afecto de una persona: es el amor mismo? Ciertamente, de lo contrario debería renunciar al nombre; Dios expresa un ser especial y personal, un sujeto diferente del predicado. Se hace entonces del amor algo especial: Dios ha enviado por amor a su hijo unigénito. El amor es, pues, postergado y rebajado por el oscuro fundamento que lo sostiene: Dios. Se convierte en una propiedad personal, aunque sea esencial; conserva, por consiguiente, en el alma y en el espíritu, objetiva y subjetivamente, el rango de un simple predicado, ni el de sujeto ni el de ser; desaparece de la vista como una cosa secundaria, como un accidente; tan pronto se me presenta como algo esencial, desaparece nuevamente. Dios también se me aparece bajo una forma diferente a la del amor; bajo la forma de la omnipotencia, de un poder tenebroso no unido por el amor, de un poder en el que participan, aunque en menor medida, hasta los demonios y diablos.

Mientras el amor no sea elevado al rango de sustancia de sujeto, mientras en el fondo del amor aceche un sujeto que, aun sin amor, todavía es algo, un monstruo sin amor, un ser demoníaco, cuya personalidad diferenciable del amor y realmente distinta se divierte con la sangre de los herejes e infieles, existirá el fantasma del fanatismo religioso. Sin embargo el amor es lo esencial en la encarna-

ción, aunque todavía esté ligado a la noche de la conciencia religiosa. El amor fue lo que determinó en Dios a exteriorizar su divinidad[3]. La denegación de su divinidad no tiene por origen la negación de la divinidad propiamente dicha, tal y como aparecería en la proposición Dios es el amor —se trataría de una negación del sujeto que es Dios—, sino que esa denegación se hace por el amor, por el predicado. En efecto, el amor es un poder y verdad superior a la divinidad. El amor supera a Dios. Fue al amor a quien Dios sacrificó su divina majestad. ¿Qué clase de amor era? ¿Diferente del nuestro al que sacrificamos nuestros bienes y nuestra sangre? ¿Era acaso el amor a sí mismo como a Dios? No; era el amor al hombre. ¿Pero no es el amor al hombre un amor humano? ¿Puedo amar al hombre sin amarlo humanamente, sin amarlo como él mismo ama, cuando ama de verdad? De lo contrario, ¿no sería el amor un amor diabólico? El diablo ama también a los hombres, pero no por amor del hombre, sino de sí mismo, es decir, por egoísmo, para aumentar y extender su poder. Pero cuando Dios ama al hombre, lo ama por el hombre mismo, para hacerlo bueno, feliz y santo. ¿No ama, entonces, al hombre como el hombre verdadero ama al hombre? ¿Tiene el amor en general un plural? ¿No es acaso, en todas partes, igual a sí mismo? ¿Qué es, pues, el texto verdadero y no falsificado de la encarnación, sino el texto simple del amor, sin añadidos, sin diferencia de amor divino y humano? Pues aunque se dé entre los hombres un amor egoísta, sólo merece el nombre de verdadero amor humano el que sacrifica lo que tiene por amor del prójimo. ¿Quién es, por lo tanto, nuestro redentor y reconciliador? ¿Dios o el amor? El amor; pues Dios en cuanto Dios no nos ha redimido, sino el amor que está por encima de la diferencia entre la personalidad divina y humana. Como Dios ha renunciado a sí mismo por amor, por amor debemos también nosotros renunciar a Dios; pues si no sacrificamos Dios al amor, entonces sacrificamos el amor a Dios, y tendríamos a pesar del predicado del amor aquel Dios que es la esencia maligna del fanatismo religioso.

3. Era en este sentido como la antigua fe incondicional celebraba la encarnación. El amor venció a Dios. *Amor triumphat de Deo,* dice por ejemplo san Bernardo. Es únicamente en el significado de una real exteriorización y de una negación real de sí misma de la divinidad donde reside la realidad, la fuerza y el significado de la encarnación, aunque en sí misma esta autonegación no sea más que una representación imaginaria, ya que, considerando las cosas claramente, Dios no se niega en la encarnación, sino que se muestra únicamente como lo que es: un ser humano. Las mentiras defendidas por la reciente teología racionalista-ortodoxa y bíblica-racionalista-pietista contra las representaciones y expresiones exultantes de alegría de la fe antigua en relación con la encarnación no merecen ser mencionadas, y todavía menos refutadas.

Mientras hemos extraído este texto de la encarnación, hemos presentado, al mismo tiempo, el dogma en su falsedad, hemos reducido el misterio aparentemente natural y suprarracional, a una verdad sencilla y natural al hombre, una verdad que no pertenece únicamente a la religión cristiana, sino también, más o menos, siquiera en germen, a toda religión en cuanto religión. Toda religión que reivindique este nombre presupone que Dios no es indiferente a los seres que lo honran, y que, por lo tanto, lo humano no le es ajeno, y, en cuanto él es objeto de la veneración humana, hasta es un Dios humano.

Toda oración descubre el misterio de la encarnación. Toda oración es, de hecho, una encarnación de Dios. Por la oración comprometo a Dios en la miseria humana, lo hago partícipe de mis sufrimientos y necesidades. Dios no es sordo a mis súplicas; tiene misericordia de mí; reniega, pues, de su divina majestad, de su superioridad sobre todo lo finito y humano; se hace hombre con los hombres, me escucha, tiene compasión de mí y se ve afectado por mis sufrimientos. Dios ama a los hombres, sufre por el hombre. El amor es impensable sin simpatía, sin compasión. ¿Puedo tener simpatía por un ser que no siente? No; sólo tengo sentimientos por un ser sensible, un ser que sea participante de mi ser, un ser en el que me siento yo mismo, cuyos sufrimientos me mueven a misericordia. Compadecer supone igualdad en el ser. Expresión de esta diferencia esencial entre el hombre y Dios es la encarnación, la providencia y la oración[4].

La teología que persevera en las determinaciones metafísicas del entendimiento respecto de la eternidad, la indeterminabilidad, la invariabilidad y otras abstracciones semejantes que expresan la esencia del entendimiento, esa teología niega la capacidad de sufrimiento de Dios y niega, por lo tanto, la verdad de la religión[5]. Pues la religión —el hombre religioso— cree que en el acto de la oración

4. «Nosotros sabemos que Dios tiene compasión de nosotros y que no solamente ve nuestras lágrimas sino que hasta cuenta nuestros lloros como se dice en el salmo 56». «El hijo del hombre siente verdaderamente nuestros dolores»: *Melanchthonis et aliorum declamat.* III, Argentor, 286, 450. «Ni siquiera una lágrima —dice Lutero a propósito del versículo ya citado del salmo 56— debe caer en vano; será inscrita con mayúsculas en los cielos». Pero un ser que cuenta y reúne las lágrimas de los hombres es ciertamente un ser especialmente sentimental.

5. San Bernardo quiere salir del paso con un juego de palabras deliciosamente sofístico: «Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis, cui proprium est misereri et parcere»: *Super Cant. sermo* 26. Como si compadecer no fuera sufrir, sufrir de la pasión del amor, de la pasión del corazón. Pero ¿quién sufre sino el corazón que simpatiza? No hay pasión sin amor. La materia, la fuente de la pasión, es precisamente el corazón universal, lazo universal de todos los seres.

mental se da una participación real del ser divino en sus sufrimientos y necesidades, cree en una voluntad de Dios influenciable por la efusión de la oración y la fuerza del corazón, cree que es atendida de una manera real y actual gracias a su oración. El hombre verdaderamente religioso pone sin condiciones su corazón en Dios; Dios es para él un corazón sensible a todo lo humano. El corazón sólo puede dirigirse al corazón, sólo encuentra consuelo en sí mismo, en su propio ser.

La afirmación de que el cumplimiento de lo solicitado esté ya determinado desde toda la eternidad, esté ya inscrito originalmente en el plan de la creación del mundo, es una ficción abstracta, producto de un modo de pensar mecanicista que contradice absolutamente la esencia de la religión. «Necesitamos», dice con razón Lavater en alguna parte hablando de la religión, «un Dios arbitrario». Además, Dios es en aquella ficción un ser determinado por el hombre, en cuanto la real y actual realización de nuestros deseos es el resultado de la fuerza de nuestras oraciones; la contradicción con la invariabilidad e indeterminabilidad de Dios, en que reside la dificultad, deriva de la engañosa lejanía del pasado o de la eternidad. En el fondo, es completamente igual que Dios se decida ahora, gracias a mi oración, al cumplimiento de lo suplicado, o si ya lo había decidido antes.

Es una gran inconsecuencia rechazar como indigna representación humana la idea de un Dios influenciable por la oración, por la fuerza del corazón. Cuando se cree en un ser que es objeto de veneración, de oración, de sentimiento, un ser que es previsor y providente —una providencia impensable sin amor—, un ser, por tanto, amante y que pone el amor como razón fundamental de sus acciones, se cree entonces en un ser que posee un corazón psíquicamente humano, aunque no lo sea anatómicamente. El sentimiento religioso pone, como hemos dicho, todo en Dios, excluido lo que él mismo desprecia. Los cristianos no atribuyen a su Dios pasiones contradictorias con sus conceptos morales, pero le atribuían y debían atribuirle sin reparo sensaciones y pasiones provenientes del amor y de la compasión. El amor que el alma religiosa pone en Dios es un amor real y verdadero, y no simplemente fingido e imaginado. Dios ama y es amado; en el amor divino se afirma y se objetiva el amor humano. En Dios ahonda el amor en sí mismo como en su verdad.

Contra la interpretación aquí desarrollada de la encarnación se puede objetar que la encarnación cristiana se trata de un caso completamente especial —lo que, en cierto modo y en función de otras relaciones, es verdad, como se demostrará más tarde— y diferente

de las encarnaciones de los dioses paganos, griegos o hindúes. Éstos serían meros productos del hombre u hombres divinizados, mientras que en el cristianismo tendríamos la idea del verdadero Dios; aquí la unión de ser divino y humano adquiriría plena significación y sentido «especulativo». Júpiter se transformaba en un toro; las encarnaciones de los dioses paganos son meras fantasías. En el paganismo no hay más en la esencia del dios que en su manifestación; en el cristianismo, por el contrario, Dios es un ser diferente, una esencia sobrehumana que se manifiesta como hombre. Pero esta objeción se refuta por la observación ya hecha de que también las premisas de la encarnación cristiana contienen el ser humano. Dios ama a los hombres; tiene además un hijo: Dios es padre; las relaciones humanas no están excluidas de Dios; lo humano no le es ni lejano ni desconocido. No hay, pues, tampoco aquí más en la esencia de Dios que en su manifestación.

En la encarnación confiesa la religión lo que en la reflexión sobre sí misma en cuanto teología quisiera negar: que Dios es un ser absolutamente humano. La encarnación, el misterio del «Dios hombre», no es, por consiguiente, ninguna composición misteriosa de objetos, ningún hecho sintético, como afirma la filosofía especulativa de la religión, porque tiene una especial alegría en la contradicción: es un hecho analítico, una palabra humana con sentido humano. Si hubiera aquí una contradicción, existiría antes y fuera de la encarnación —en la unión de la providencia y del amor con la divinidad—, pues si el amor es real, entonces no puede ser esencialmente diferente de nuestro amor —sólo hay que suprimir los límites— y así la encarnación es la expresión más fuerte, entrañable, sensible y sincera de esta providencia y este amor. El amor no conoce mayor felicidad para su objeto que alegrarlo con su presencia personal, haciéndose visible. Poder contemplar cara a cara al benefactor invisible es el deseo más ardiente del amor. Verlo es un acto divino. La felicidad está en la sola mirada del ser querido. La mirada es la certeza del amor. La encarnación no debe ser nada, ni significar ni tener otro efecto más que la certeza indudable del amor de Dios por el hombre. El amor permanece y, en cambio, pasa la encarnación sobre la tierra; la manifestación fue limitada, tanto temporal como espacialmente, a pocos accesible; pero, sin embargo, la esencia de la manifestación es eterna y universal. Debemos creer en la manifestación, pero no por sí misma, sino por su esencia: pues sólo nos ha quedado la intuición del amor.

La prueba más clara e irrefutable de que el hombre se considera en la religión como objeto y fin divino, de que en la religión sólo se

relaciona con su propia esencia, consigo mismo, es el amor de Dios por el hombre, que constituye el fundamento y el centro de la religión. Dios se despoja de su dignidad por amor hacia el hombre. En esto reside la impresión sublime de la encarnación: el ser supremo y sin necesidades se humilla, se rebaja por amor del hombre. Por lo tanto, en Dios contemplo mi propia esencia; me convierto en algo valioso gracias a Dios. La significación divina de mi esencia se me revela aquí. ¿Cómo puede expresarse el valor del hombre en forma más elevada que cuando Dios se hace hombre por amor del hombre, cuando el hombre es el fin y el objeto del amor divino? El amor de Dios por el hombre es una determinación esencial del ser divino: Dios es un Dios que me ama a mí y a todos los hombres en general. Sobre esto se pone el acento, en esto reside la emoción fundamental de la religión. Yo amo porque Dios ama; el amor de Dios por el hombre es el fundamento del amor del hombre por Dios; el amor divino causa y provoca el amor humano. «Lo amamos, porque él antes nos ha amado»[6]. ¿Qué amo yo, pues, en Dios? El amor y, por cierto, el amor por el hombre. Pero si amo y adoro el amor con que Dios ama a los hombres, ¿no amo entonces al hombre, no es mi amor hacia Dios indirectamente también un amor hacia el hombre? ¿No es, pues, el contenido de Dios cuando Dios ama a los hombres? ¿No es, acaso, lo que quiero lo más entrañable? ¿Tengo corazón si no amo? No. El amor es el corazón del hombre. ¿Pero qué es el amor sin lo que amo? Entonces lo que amo es mi corazón, mi contenido, mi ser. ¿Por qué se aflige el hombre, por qué pierde hasta las ganas de vivir, cuando ha perdido el objeto amado? ¿Por qué? Porque junto con el objeto amado ha perdido su corazón el principio de su vida. Ama Dios, por tanto, a los hombres, y es el hombre el corazón de Dios; el bienestar del hombre, su interés más íntimo. Por eso cuando el hombre es el objeto de Dios, ¿no es entonces el hombre, en Dios, objeto para sí mismo?, ¿no es la esencia humana el contenido de la esencia divina, si Dios es el amor?, ¿no es acaso el hombre el contenido esencial de este amor?, ¿no es acaso el amor de Dios por el hombre fundamento y centro de la religión, el amor del hombre hacia sí mismo, objetivado y contemplado como verdad suprema, como esencia suprema del hombre?, ¿no es la frase «Dios ama a los hombres» un orientalismo —la religión es esencialmente oriental—, lo que en alemán significa: lo más sublime es el amor del hombre?

La verdad a la que fue reducido el misterio de la encarnación

6. Juan 4, 19.

mediante el análisis ha penetrado también en la conciencia religiosa. Dice, por ejemplo, Lutero:

> Quien pudiera dar cuenta de una cosa semejante, a saber: la encarnación de Dios, formarla en su corazón, debería amar toda carne y sangre sobre la tierra por amor de la carne y de la sangre que está arriba a la derecha de Dios, y no debería enojarse jamás con ningún hombre. Por eso, la delicada humanidad de Cristo, de nuestro Dios, debería llenar todos los corazones de justa alegría, de tal manera que ningún pensamiento colérico o desabrido tuviera cabida en él. Cada hombre debería tratar al otro con gran cariño por amor de nuestra carne y de nuestra sangre [...].
>
> Ahora bien, este fragmento debe llenarnos de gran alegría y feliz orgullo, pues somos los más honrados de todos los cristianos, aun por encima de los ángeles, de lo que en verdad podemos vanagloriarnos, pues mi propia carne y sangre está sentada a la derecha de Dios, y gobierna sobre todas las cosas. Semejante honor no lo tiene criatura alguna, ni siquiera los ángeles. Debería ser como un horno en el que todos se fundieran en un solo corazón, y debería ocasionar tal ardor entre los hombres que nos amáramos mutuamente de todo corazón[7].

Pero lo que en la *verdad* de la religión es lo principal, es decir, la esencia de la fábula, eso es lo que en la *conciencia* religiosa se convierte en moraleja, es decir, en algo secundario.

7. Lutero XV, 44.

6

EL MISTERIO DEL DIOS QUE SUFRE

Una determinación esencial del Dios hecho hombre, o, lo que es lo mismo, del Dios humano, es decir, de Cristo es la pasión. El amor se acredita por los sufrimientos. Todos los pensamientos y sentimientos que se refieren inmediatamente a Cristo, se concentran en el concepto de sufrimiento. Dios en cuanto Dios es la suma de toda perfección humana; Dios en cuanto Cristo es la suma de toda la miseria humana. Los filósofos paganos celebraban la actividad, especialmente la autoactividad de la inteligencia, como la actividad suprema y divina; en cambio los cristianos santificaban el sufrimiento y lo ponían hasta en Dios. Si Dios, como *actus purus,* como pura actividad, es el Dios de la filosofía abstracta, Cristo, el Dios de los cristianos, es, en cambio, *passio pura,* puro sufrimiento, el pensamiento metafísico supremo, el *être suprème* del corazón. Pues ¿qué impresiona más al corazón que los sufrimientos, y por cierto, el sufrimiento del que por sí mismo no puede sufrir, del que está por encima de todo sufrimiento, el sufrimiento del inocente, del hombre sin pecado, el sufrimiento únicamente en bien de los demás, el sufrimiento por amor, el autosacrificio? Pero justamente porque la historia del sufrimiento por amor es la historia más conmovedora para el corazón humano y, en general, para el corazón —sería una locura ridícula del hombre querer imaginarse un corazón diferente del corazón humano—, resulta evidente que en ella sólo se expresa y se objetiva la esencia del corazón, y que no es una invención del entendimiento humano o de la facultad poética sino del corazón humano. Pero el corazón no inventa como la libre fantasía o la inteligencia; se comporta sufriendo y padeciendo; todo lo que pro-

viene de él le parece algo dado, que se presenta violentamente y actúa con la fuerza de una necesidad urgente. El corazón domina y gobierna al hombre que una vez hecho su prisionero, es capturado como por su demonio, por su Dios. El corazón no conoce ningún otro Dios, ningún ser más excelente que sí mismo, que un Dios cuyo nombre puede ser uno especial u otro diferente, pero cuya esencia y substancia es la propia esencia del corazón. Y precisamente la esencia del corazón, del apremio íntimo para hacer el bien, de vivir y morir por los hombres, del divino impulso de la caridad que quiere hacer felices a todos, que no excluye a nadie, ni al más detestable ni humilde, del deber moral de la caridad en el sentido más alto, que se ha convertido en una necesidad interior, es decir, en asunto del corazón, del ser humano, en fin, tal como se manifiesta como corazón, y es por el corazón que ha nacido la mejor y más verdadero de la esencia del cristianismo, purificado de sus elementos teológicos y contradictorios. Lo que en la religión es predicado lo podemos convertir, según lo que hemos desarrollado anteriormente, en sujeto, y lo que es sujeto, en predicado; de tal manera invertimos los oráculos de la religión que, en cierto modo, los concebimos como *contre-vérités* para alcanzar la verdad. Dios sufre —sufrir es el predicado—, pero por los hombres, por otros, no por sí. ¿Qué significa esto en alemán? No significa otra cosa sino que sufrir por otros es divino; quien sufre por otros y pierde su alma obra divinamente, es un Dios para los hombres[1].

El sufrimiento de Cristo no representa más que el sufrimiento moral, el sufrimiento voluntario, el sufrimiento del amor, de la fuerza, el sacrificio de sí mismo por el bienestar de los demás; representa también el sufrimiento como tal, el sufrimiento en cuanto es una expresión de la capacidad de sufrir en general. La religión cristiana es tan poco sobrehumana que hasta santifica la debilidad humana. El filósofo pagano, al recibir la noticia de la muerte de su propio hijo, exclama: «Ya sabía que había engendrado un ser mortal»; en cambio Cristo —al menos el Cristo bíblico, pues del pre-bíblico y del no-bíblico no sabemos nada— derrama lágrimas por la muerte de Lázaro, una muerte que en realidad sólo fue aparente. Sócrates, con ánimo íntegro, vacía la copa del veneno; Cristo, por el contra-

1. La religión habla con ejemplos. El ejemplo es la ley de la religión. Lo que Cristo ha hecho es la ley. Cristo ha sufrido por nosotros: nosotros debemos hacer lo mismo. «¿Por qué Cristo debía empobrecerse, humillarse, sino para que vosotros hicierais otro tanto?»: Bernardo, *In die nat. Domini.* «Deberíamos considerar diligentemente el ejemplo de Cristo... Debería movernos a servir de buena gana y ayudar cordialmente a los otros, aun cuando esto nos fuera penoso y aunque tuviéramos que sufrir por ello»: Lutero XV, 40.

rio, exclama: «Si es posible, que pase de mí este cáliz»[2]. Cristo, a ese respecto, es la autoconfesión de la sensibilidad humana. Cristo, en oposición al principio pagano y estoico con su fuerza tremenda de voluntad e independencia, ha asumido en la conciencia de Dios la conciencia de la propia irritabilidad y sensibilidad; la encuentra en Dios, y si no es debilidad pecaminosa, ni la niega ni la condena. Sufrir es el mandamiento supremo del cristianismo; la historia misma del cristianismo es la historia del sufrimiento de la humanidad. Si para los paganos el júbilo del placer sensual se mezclaba en el culto de los dioses, para los cristianos, por supuesto para los antiguos cristianos, las lágrimas y los gemidos del corazón y del sentimiento formaban parte del servicio divino. Pero así como un Dios sensible, un Dios de la vida es venerado allí donde el griterío de la alegría sensual forma parte de su culto, del mismo modo este griterío de alegría es una definición sensible del ser de los dioses a quienes este júbilo se dirige; también los suspiros del corazón de los cristianos son sonidos que provienen de la intimidad del alma, de la intimidad de la esencia de su Dios. Para los cristianos, el Dios del culto, del culto interior, es el verdadero Dios del hombre, y no el Dios de la teología sofística. Los cristianos, los antiguos cristianos, por supuesto, creían rendir a su Dios la honra suprema por medio de lágrimas, lágrimas de arrepentimiento y de pesar. Las lágrimas son el punto culminante del sentimiento cristiano religioso, en las que refleja el ser de su Dios. Pero un Dios que gusta de lágrimas sólo expresa la esencia del corazón y, en particular, del sentimiento. Se dice en la religión cristiana: Cristo ha hecho todo por nosotros, nos ha redimido y reconciliado con Dios; y de ahí se concluye: alegrémonos, no necesitamos preocuparnos de cómo nos reconciliaremos con Dios; ya estamos reconciliados. Lo imperfecto del sufrimiento causa una impresión más fuerte y duradera que lo perfecto de la redención. Ésta es simplemente el resultado del sufrimiento; el sufrimiento, el resultado de la redención. El sufrimiento, por lo tanto, se afinca profundamente en el sentimiento: el sufrimiento se

2. «La mayoría, dice san Ambrosio, fracasa en este pasaje. En ninguna parte he admirado tanto la humildad y la majestad de Cristo, porque me habría sido menos útil si no hubiera asumido mis pasiones»: *Expositio in Lucae evangelium* X, c. 22. «¿Cómo podríamos atrevernos a aproximarnos a Dios si permaneciera impasible (*in sua impassibilitate*)?»: Bernardo, *Tractatus de XII gradibus humil. et superb.* «Aunque parezca ridículo a los estoicos, dice el médico cristiano amigo de Melanchton, J. Milichius, atribuir a Dios sentimientos y emociones (*affectus*), sin embargo los padres, cuando sienten las heridas de su amor y los dolores en el momento que alguna desgracia les sucede a sus hijos, deben pensar que en Dios hay un amor idéntico por su hijo y por nosotros. Dios experimenta un amor verdadero que no es ni frío ni fingido»: *Declam. Melanchth.* II, 47.

erige en objeto de imitación; la redención, no. Si Dios mismo sufrió por mi causa, ¿cómo puedo estar alegre, cómo puedo permitirme la alegría, por lo menos sobre esta tierra corrompida que fue el teatro de sus sufrimientos[3]? ¿Acaso soy yo mejor que Dios, acaso no debo apropiarme de su sufrimiento?, ¿acaso no es lo que hace Dios, mi señor, un modelo para mí?, ¿o es que sólo corro con las ganancias, pero no con los gastos?, ¿acaso sé únicamente que me ha redimido?, ¿no existe la historia de sus sufrimientos objetivamente para mí?, ¿o debe ser para mí objeto de fríos recuerdos, o hasta objeto de alegría, porque ese sufrimiento ha sido el precio de mi felicidad? Pero ¿quién podría pensar de esta manera, quién podría querer excluirse de los sufrimientos de su Dios?

La religión cristiana es la religión del sufrimiento[4]. Las imágenes de los Crucificados, que todavía encontramos hoy en todas las iglesias, no nos presentan a ningún redentor, sino únicamente al Crucificado, al que sufre. Hasta los mismos autocrucificados son consecuencia profunda fundada psicológicamente en su visión religiosa. ¿Cómo surgiría el deseo de crucificarse uno mismo o a otro, sino porque tenemos delante continuamente la imagen de un crucificado? Llegamos a esta conclusión por la misma razón que san Agustín y otros padres de la iglesia reprochaban a la religión pagana que las imágenes religiosas obscenas de los paganos autorizaban y promovían la lascivia. «Dios sufre» en realidad sólo significa: «Dios es un corazón». El corazón es la fuente, la suma de todos los sufrimientos. Un ser sin sufrimiento es un ser sin corazón. El misterio del Dios sufriente es el misterio de la sensibilidad; un Dios que sufre es un Dios que tiene sensaciones, es un Dios sensible[5]. Pero la proposición «Dios es un ser que siente» no es más que la expresión religiosa de la proposición: la sensibilidad pertenece al ser divino. El hombre no tiene sólo conciencia de poseer una fuente de actividad en sí mismo, sino también de poseer una fuente de sentimientos. Yo siento y siento la sensación (no solamente la voluntad o el pensar, que con demasiada frecuencia están en oposición conmigo y con mis sensaciones) como perteneciente a mi esencia y aunque sea la fuente de mis sufrimientos, mis debilidades y dolores, lo con-

3. «Mi Dios está colgado en la cruz, ¿cómo podría entregarme a la fornicación?»: *Form. hon. vitae* (obra apócrifa de san Bernardo). «Pensar en el crucificado te crucifica en tu carne»: Joh. Gerhard, *Meditationes sacrae,* med. 37.

4. «Es mejor sufrir el mal que hacer el bien»: Lutero IV, 15.

5. «Quería sufrir para compadecer, quería ser misericordioso para aprender la misericordia»: Bernardo, *De grad.* «Ten compasión de nosotros, puesto que has experimentado la debilidad de la carne sufriendo tú mismo»: Clemente de Alejandría, *Paedagogus* I, c. 8.

sidero, al mismo tiempo, como un poder y una perfección divinas y gloriosas. ¿Qué sería el hombre sin la sensación? Ella representa el poder musical en el hombre. ¿Pero qué sería el hombre sin sonido? Por eso el hombre, del mismo modo que siente en sí mismo un impulso musical, una necesidad íntima a exteriorizar en sonidos y en canciones sus sensaciones, de la misma manera expresa necesariamente en lágrimas y suspiros religiosos la esencia de la sensación como un ser divino y objetivo.

La religión es la reflexión, el reflejo del ser humano en sí mismo. Lo que existe experimenta necesariamente placer y alegría en sí mismo, se ama y se ama con razón; si le reprochas que se ame, le reprochas que exista. Existir significa afirmarse, confirmarse, amarse; quien está harto de la vida se suicida. Donde la sensibilidad no se inhibe, como hacen los estoicos, donde se protege su existencia, ahí también se le concede poder y significación religiosa, y se eleva a un plano en el que se puede reflejar y mirarse en Dios como en su propio espejo. Dios es el espejo del hombre.

Lo que tiene un valor esencial para el hombre, lo que para él vale como perfecto y excelente, en lo que tiene verdadera complacencia, esto sólo es Dios para él. Si la sensibilidad es para ti una propiedad gloriosa, será también para ti una propiedad divina. Por esta razón el hombre sensible, el hombre de sentimientos, sólo cree en un Dios sensible, en un Dios de sentimientos, es decir, cree sólo en la verdad de su propio ser y esencia, pues él sólo puede creer lo que está en su propia esencia. Su fe es la conciencia de lo que para él es santo; pero para el hombre sólo es santo lo que constituye lo más íntimo y propio, el fundamento último, la esencia de su individualidad. Para el hombre sensible un Dios insensible es un Dios vacío, abstracto y negativo, es decir, una nada, porque le falta lo que es valioso y santo para el hombre. Dios es para el hombre el inventario de sus sensaciones y pensamientos supremos, el libro genealógico en el que inscribe los nombres de sus seres más amados y santos.

Es un signo de espíritu doméstico, de instinto femenino el reunir y conservar lo que ha sido ya reunido, el no confiar y abandonar a las olas del olvido, al azar del recuerdo, ni, en general, a sí mismo, las cosas de valor que se han conocido. El espíritu libre está expuesto al peligro de una vida disipada, distraída y disoluta; el espíritu religioso que enlaza todo en la unidad no se pierde en la vida de los sentidos; pero precisamente por eso, está expuesto al peligro de la iliberalidad, de la codicia y el egoísmo espiritual. El hombre irreligioso, o, por lo menos, no religioso, aparece al reli-

gioso como un hombre subjetivo, autoritario, altivo y frívolo, pero no porque para éste fuera santo lo que no es para aquél, sino porque lo que el no religioso guarda en su cabeza, el religioso lo pone fuera de sí como objeto y, al mismo tiempo, sobre sí, y, por consiguiente, asume en sí mismo la relación de una subordinación formal. En una palabra, el religioso tiene un fin porque tiene un inventario, un punto de reunión, y tiene sólidas raíces porque tiene un fin. No es la voluntad como tal ni el saber vago lo que da al hombre un fundamento y una consistencia moral, es decir, un carácter, sino solamente la actividad finalizada, que es la unidad de la actividad teórica y práctica. Por consiguiente, cada hombre debe tener un dios, es decir, un objetivo final. Éste es el instinto esencial consciente y querido de la vida, el relámpago genial, el punto luminoso del conocimiento de sí mismo; la unidad de naturaleza y el espíritu en el hombre. Quien tiene un objetivo final, tiene una ley sobre sí; no se dirige sólo por sí mismo, sino que es dirigido. Quien no tiene objetivo final, no tiene tampoco patria ni santuario; la desgracia más grande es la falta de finalidad. Hasta quien tiene un fin vulgar progresa más, aunque no sea el mejor, que quien no tiene fin alguno. El fin limita, pero el límite es el maestro de la virtud. Quien tiene un fin que sea en sí verdadero y esencial tiene también la religión, aunque no en el sentido limitado de la plebe teológica, pero sí en el sentido de la razón y de la verdad; y esto es lo que importa.

7

EL MISTERIO DE LA TRINIDAD Y DE LA MADRE DE DIOS

Así como un Dios que no siente ni sufre no satisface al hombre en cuanto ser sensible y sufriente, tampoco le basta un ser sólo con sensibilidad, un ser sin entendimiento ni voluntad. Sólo un ser que abarque en sí al hombre total puede satisfacer al hombre entero. La conciencia del hombre de sí mismo en su totalidad es la conciencia de la trinidad. La trinidad reúne las determinaciones o fuerzas que hasta ahora han sido consideradas separadas, y reduce de este modo la esencia general del entendimiento, es decir, de Dios en cuanto Dios, a una esencia particular, a una facultad particular.

Lo que es designado por la teología como reproducción, imagen y semejanza de la trinidad, podemos simplemente concebirlo como la cosa misma, la esencia, el prototipo u original, y de esta manera, hemos resuelto el enigma. Las supuestas imágenes por las que se buscaba ilustrar y hacer comprensible la trinidad eran principalmente: el espíritu, el entendimiento, la memoria, la voluntad y el amor[1].

Dios piensa, ama y, por cierto, se ama y se piensa; lo pensado, conocido y amado es Dios mismo. La objetivación de la conciencia de sí es lo primero que encontramos en la trinidad. La conciencia de sí se impone al hombre necesaria e inconscientemente como algo absoluto. Ser es para el hombre lo mismo que ser consciente de sí mismo; ser con conciencia es para el hombre ser de manera absoluta. Es indiferente que yo exista o no exista, si yo no sé que existo. La conciencia de sí mismo tiene para el hombre, de hecho, una

1. *Mens, intellectus, memoria, voluntas, amor, caritas.*

significación absoluta. Un Dios que no se conoce, un Dios sin conciencia, no es Dios. Así como el hombre es impensable sin conciencia, así también Dios. La divina conciencia de sí mismo no es más que la conciencia de la conciencia como esencialidad absoluta o divina.

Por lo demás, con lo dicho no se agota de modo alguno el tema de la trinidad. Procederíamos de un modo completamente arbitrario si quisiéramos reducir y limitar únicamente a lo dicho el misterio de la trinidad. Conciencia, entendimiento, voluntad, amor, entendidos como determinaciones o esencias abstractas, pertenecen a la filosofía abstracta. La religión es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo en su totalidad viviente, en la que la unidad de la autoconciencia existe como reino de relaciones, como perfecta unidad del yo y del tú.

La religión, por lo menos la cristiana, prescinde del mundo; la interioridad pertenece a su esencia. El hombre religioso lleva una vida alejada del mundo, oculto en Dios, tranquilo y carente de alegrías mundanas. Se separa del mundo, porque Dios mismo es un ser separado del mundo, extra y supramundano; dicho rigurosamente de modo filosófico y abstracto, es la negación del mundo. Dios, como ser extramundano, no es más que la esencia del hombre retraída del mundo hacia sí misma, liberada de todos los lazos y vinculaciones con el mundo, sobreponiéndose al mundo, realizada y contemplada como ser objetivo; o, también, no es más que la conciencia de la fuerza de poder prescindir de todo lo demás excepto de sí mismo, y poder ser para sí, únicamente consigo. Y esta fuerza se convierte, dentro de la religión, en un ser diferente del hombre y que, cual ser particular, se enfrenta al hombre[2]. Dios, en cuanto Dios, como simple ser, es el existente absolutamente único, ser solitario; absoluta soledad y autonomía; pues sólo puede ser solitario lo que es autónomo. Poder ser solitario, es un signo de carácter y fuerza mental; la soledad es la necesidad del pensador y la comunidad es la necesidad del corazón. Se puede pensar solo, pero únicamente puede haber amor entre dos. Somos dependientes en el amor,

2. «La esencia de Dios existe fuera de todas las creaturas, así como Dios existió en sí mismo desde toda la eternidad; retira pues tu amor de todas las creaturas»: Joh. Gerhard, *Meditationes sacrae,* med. 31. «Si quieres poseer al creador de las creaturas, debes prescindir de las creaturas [...] lo menos posible de creaturas, lo más posible de Dios. Por esa razón, rechaza todas las creaturas con su consuelo»: J. Taulero, *Postilla,* Hamburg 1621, 312. «Si el hombre no puede decir en su corazón sinceramente: Dios y yo estamos solos en el mundo, no hay nada más, entonces todavía no ha encontrado la tranquilidad en sí mismo»: G. Arnold, *Von Verschmähung der Welt. Wahre Abbild. der ersten Christen* IV, c. 2, § 7.

porque éste es la necesidad de otro ser; pero somos independientes en el acto solitario de pensar. La soledad es autarquía, autosuficiencia.

De un Dios solitario se excluye la necesidad esencial de la dualidad, del amor, de la comunidad, de la real y perfecta conciencia de sí mismo, del otro yo. Esta necesidad es satisfecha por la religión, que pone en la tranquila soledad de la esencia divina otro segundo ser diferente de Dios, según la personalidad, pero idéntico con él según la esencia: Dios hijo diferente de Dios padre. Dios padre es el yo, Dios hijo es el tú. El yo es el entendimiento, el tú, el amor; pero amor con entendimiento, y entendimiento con amor, es ya espíritu, es el hombre total.

Sólo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface en sí misma; este simple pensamiento, esta verdad natural e innata al hombre es el secreto del misterio sobrenatural de la trinidad. Pero la religión expresa también esta verdad, como cualquier otra, de una manera indirecta e invertida, en la medida en que también aquí convierte una verdad general en particular, y el verdadero sujeto en predicado, como cuando dice: Dios es la vida comunitaria, la vida y el ser del amor y de la amistad. La tercera persona de la trinidad no expresa otra cosa que el amor mutuo de las dos divinas personas, es la unidad del hijo y del padre, el concepto de comunidad que es puesto a su vez como un ser particular y personal; lo que es bastante contradictorio.

El espíritu santo debe su existencia personal simplemente a un nombre, a una palabra. Como se sabe, hasta los más antiguos padres de la iglesia identificaban el espíritu con el hijo. Carece todavía de consistencia su personalidad dogmática posterior. Es el amor con el que Dios se ama a sí mismo y a los hombres, y también el amor con el que el hombre ama a Dios y a los demás hombres.

Es, pues, la unidad de Dios y del hombre, tal como dentro de la religión se convierte en objeto para el hombre, es decir, como un ser particular. Pero, para nosotros, esta unidad reside ya en el padre, y más todavía en el hijo. Por lo tanto, no necesitamos del espíritu santo, objeto especial de nuestro análisis. Solamente una advertencia. En cuanto el espíritu santo representa el aspecto subjetivo, es propiamente la representación del sentimiento religioso ante sí mismo, la representación del afecto religioso y del entusiasmo religioso o la personificación, la objetivación de la religión en la religión. El espíritu santo es la creatura que suspira y tiene nostalgia de Dios.

Ahora bien, el hecho de que en el fondo no sean más que dos personas —pues la tercera representa, como hemos dicho, solamen-

te el amor— se debe a la circunstancia de que para el concepto estricto del amor dos son suficientes. Dos es el principio y, por ello mismo, el sustituto de la pluralidad. Si hubiera varias personas, se reduciría la fuerza del amor, se dispersaría. Pero amor y corazón son idénticos; el corazón no es una facultad particular: el corazón es el hombre que y en cuanto ama. La segunda persona es, por lo tanto, la autoafirmación del corazón humano en tanto que principio de la dualidad, de la vida comunitaria; ella es calor; el padre es luz, aunque la luz era principalmente un predicado del hijo, porque en él por vez primera la divinidad se hace luminosa, clara y comprensible para el hombre. Sin embargo, podemos atribuir al padre la luz en cuanto ser celestial, como representante de la divinidad en cuanto tal, del ser impasible de la inteligencia, y al hijo el calor en cuanto ser terrenal. Dios como hijo da calor a los hombres; Dios se convierte de objeto del ojo, de irreflexión superficial, en objeto del sentimiento, de la emoción, del entusiasmo, del éxtasis, pero sólo porque el hijo mismo no es más que la llama del amor, del entusiasmo. Dios como hijo es la encarnación originaria, la autorrenuncia originaria de Dios, la negación de Dios en Dios; pues como hijo es un ser finito porque es *ab alio,* porque tiene causa, mientras el padre es incausado, por sí mismo, *a se.* Se niega, pues, en la segunda persona la determinación esencial de la divinidad, o la determinación del ser por sí mismo. Pero Dios padre engendra al hijo, renuncia, pues, a su rigurosa y exclusiva dignidad, se humilla, se rebaja, pone en sí mismo la esencia de la finitud, del ser causado; se hace hombre en el hijo, y, en primer lugar, no según la forma, sino según la esencia. Pero precisamente por eso Dios en cuanto hijo se convierte en objeto del hombre, objeto del sentimiento, del corazón.

El corazón sólo comprende lo que proviene del corazón. De la naturaleza de la impresión subjetiva se deduce infaliblemente la naturaleza del objeto. El puro y libre entendimiento niega al hijo, pero no el entendimiento determinado por el sentimiento, cubierto por la sombra del corazón; encuentra mucho más en el hijo la profundidad de la dignidad, porque encuentra en él el sentimiento, que, en y por sí mismo, es algo oscuro, y por eso aparece al hombre como un misterio. El hijo sigue al corazón porque el verdadero padre del hijo divino es el corazón humano[3]; el hijo mismo no es más que el corazón divino, es decir, el corazón humano objetivado como ser divino.

3. Así como el alma femenina del catolicismo es la madre de Dios —a diferencia del protestantismo, cuyo principio es el Dios masculino, el espíritu masculino, el corazón.

Un Dios en el que no exista la esencia de la finitud, el principio de la realidad sensible, la esencia del sentimiento de dependencia, un Dios semejante, no es Dios para un ser finito, sensible. Así como el hombre religioso no puede amar un Dios que no posea la esencia del amor en sí mismo, tampoco puede el hombre ni, en general, un ser finito ser objeto de un Dios que no tenga en sí mismo el fundamento de la finitud. Un Dios semejante carecería del sentido, entendimiento e interés por lo finito. ¿Cómo puede ser Dios el padre de los hombres, cómo puede amar a otros seres que le son subordinados, si no tiene en sí mismo un ser subordinado, un hijo, si él no sabe por propia experiencia, en relación consigo mismo, lo que significa amar? Así, por ejemplo, el hombre aislado participa mucho menos en los sufrimientos familiares de otro hombre que quien viva personalmente dentro de lazos familiares. Dios padre ama por lo tanto a los hombres sólo en el hijo y por amor de él. El amor a los hombres es un amor derivado del amor hacia el hijo.

Por eso padre e hijo son en la trinidad, no en sentido figurado, sino en el sentido más propio, padre e hijo. El padre es realmente padre en relación al hijo y éste es realmente hijo en relación al padre, o a Dios como padre. Su diferencia personal, esencial consiste en que aquél es el genitor, y éste el engendrado. Si se prescinde de esta determinación natural y sensible, se suprime su existencia y realidad personal. Los cristianos, por supuesto los antiguos cristianos, que difícilmente reconocerían a los cristianos mundanos, orgullosos y paganos del mundo moderno, ponían en lugar del amor y la unidad natural e innata al hombre el amor y la unidad religiosa; rechazaban la vida familiar real, los lazos íntimos del amor natural como cosas no divinas, ni celestes, es decir, como cosas vanas. Pero, en cambio, tenían como sustitución un padre y un hijo en Dios que se abrazan con el amor más entrañable, con aquel amor que sólo inspira un parentesco natural. Por eso, el misterio de la trinidad fue para los antiguos cristianos objeto de admiración, de entusiasmo y ardor desbordante, porque la satisfacción de sus más íntimas necesidades humanas, necesidades que negaban en la realidad, en la vida, era para ellos objeto de contemplación en Dios[4].

Por eso, era completamente natural, para completar la familia divina, la unión de amor entre el padre y el hijo, que fuera admitida todavía una tercera persona en el cielo, y además, femenina; pues la

4. «Es agradable considerar las propiedades y la comunidad del padre y del hijo, pero más agradable es su amor recíproco»: Anselmo, en Rixners *Geschichte der Philosophie* II, B., Anh., 18.

personalidad del espíritu santo es tan vaga y precaria, una personificación tan visiblemente poética del mutuo amor del padre y del hijo, que difícilmente hubiera podido ser este tercer ser complementario. María no fue introducida entre el padre y el hijo como si el padre hubiera engendrado al hijo por su mediación, porque para los cristianos la unión de hombre y mujer era profana, pecaminosa; pero era suficiente que el ser materno fuera introducido junto al padre y al hijo.

De hecho no es comprensible por qué la madre debía ser algo profano, indigno de Dios, una vez que Dios es padre e hijo. Aunque el padre no es padre en el sentido de la procreación natural, la procreación de Dios debía ser diferente a la natural y humana: sin embargo, el padre es padre real y no supuesto o figurado en relación al hijo. Y la introducción, tan extraña para nosotros, de la madre de Dios, no es, por lo tanto, más extraña o paradójica que el hijo de Dios; no contradice más a las determinaciones abstractas y generales de Dios que la paternidad y la filiación. María se acomoda perfectamente a las categorías de las relaciones trinitarias puesto que concibe un hijo sin intervención de hombre, así como el padre engendra sin intervención de mujer[5], de tal manera que María constituye una necesaria contraposición al padre en el seno de la trinidad, exigida desde su interior mismo. También tenemos en el hijo el principio femenino, aunque no desarrollado o bajo forma de persona, pero sí en pensamiento y sin desarrollar. El hijo de Dios es el ser suave, dulce, que perdona y reconcilia, es el sentimiento femenino de Dios. Dios como padre es simplemente procreador, principio de la autoactividad masculina; pero el hijo es engendrado sin que engendre él mismo, *deus genitus,* un ser que sufre y es receptivo: el hijo recibe de su padre el ser. El hijo en cuanto hijo, naturalmente, no en cuanto Dios, es dependiente del padre, sometido a la autoridad paterna. El hijo es, pues, el femenino sentimiento de dependencia en Dios; el hijo nos impone involuntariamente la necesidad de un ser real femenino[6].

El hijo —pienso en el hijo natural y humano— es, en y por sí mismo, un intermedio entre el ser masculino del padre y el ser fe-

5. «Del padre ha nacido siempre, de la madre una vez, del padre sin sexo, de la madre sin relación sexual. En el padre faltaba el seno de la mujer que concibe, en la madre el abrazo procreador»: Agustín, *Serm. ad pop.,* serm. 373, c. 1 (ed. Bened. Anvers 1701).

6. En la mística judía, Dios es para algunos un ser masculino, siendo el espíritu santo un ser femenino, produciendo su unión sexual el hijo y el mundo: Gfrörer, *Jarh. d. H.,* sect. I, 332-334. Los hermanos morabios llamaban al espíritu santo madre del salvador.

menino de la madre; es, en cierto modo, medio hombre y medio mujer, mientras no tenga todavía la plena y rigurosa conciencia de independencia que caracteriza al hombre, y que se siente más atraído hacia la madre que hacia al padre. El amor del hijo a la madre es el primer amor del ser masculino al femenino. El amor del hombre a la mujer, del joven a la doncella recibe su consagración religiosa —la única que será verdaderamente religiosa— en el amor del hijo a la madre. El amor materno del hijo es el primer deseo, la primera humillación del hombre delante de la mujer.

Necesariamente, por lo tanto, la idea del hijo de Dios está unida a la idea de la madre de Dios: el mismo corazón que necesita un hijo de Dios también necesita una madre de Dios. Donde está el hijo no puede faltar la madre; si el hijo es connatural al padre, también la madre lo es al hijo. Para el padre sustituye el hijo la necesidad de la madre, pero no el padre al hijo. Para el hijo la madre es indispensable; el corazón del hijo es el corazón de la madre. ¿Por qué entonces Dios hijo se ha hecho hombre sólo en la mujer? ¿Acaso el omnipotente no hubiera podido aparecer como hombre entre los hombres de otra manera, sin mediación? ¿Por qué, entonces, se ha realizado el hijo en el seno de una mujer[7]? ¿Por qué otra razón sino porque el hijo es el deseo de la madre, porque su corazón femenino y lleno de amor sólo pudo expresarse en el amor femenino correspondiente? El hijo permaneció, como hombre natural, durante nueve meses protegido en el seno femenino, y en él recibió imborrables impresiones; la madre ya no saldrá nunca del espíritu y del corazón del hijo. Por lo tanto, si la adoración del hijo de Dios no es idolatría, tampoco lo será la adoración de la madre de Dios. Si nosotros podemos conocer el amor de Dios hacia nosotros por el hecho de que entregó su hijo unigénito, es decir, lo que tenía en sí de más querido y amado, para nuestra salvación, podemos conocer todavía este amor mucho mejor si encontramos en Dios un corazón materno. El amor más alto y profundo es el amor materno. El padre se consuela de la pérdida del hijo porque tiene en sí un principio estoico. La madre, en cambio, es inconsolable; la madre es la dolorosa, pero en cuanto inconsolable es la verdad del amor.

Allí donde zozobra la fe en la madre de Dios, también zozobra la fe en Dios hijo y en Dios padre. El padre sólo es verdad allí donde la madre es verdad. El amor es, en y por sí mismo, del sexo y del ser femenino. La fe en el amor de Dios es la fe en lo femenino en cuan-

7. «Pues para Dios no hubiera sido difícil o imposible poner su hijo en el mundo prescindiendo de madre; pero ha querido utilizar para ello el sexo femenino»: Lutero II, 348.

to ser divino[8]. Amor sin naturaleza es un absurdo, un fantasma. En el amor se conoce la santa necesidad y profundidad de la naturaleza.

El protestantismo ha dejado de lado la madre de Dios[9]; pero la mujer rechazada se ha vengado terriblemente. Las armas que él ha empleado contra la madre de Dios se han vuelto contra él mismo, contra el hijo de Dios, contra toda la trinidad. Quien haya sacrificado al entendimiento la madre de Dios no le falta mucho para sacrificar también el misterio del hijo de Dios como un antropomorfismo. Éste se oculta cuando se excluye la mujer, pero simplemente se oculta, no se suprime. Ciertamente no necesitaba el protestantismo ninguna mujer celestial, porque recibió con los brazos abiertos la mujer terrenal en su corazón. Pero justamente por eso hubiera debido ser tan consecuente y valiente, que junto con la madre debiera abandonar también el hijo y el padre. Sólo quien no tiene padres terrestres necesita padres celestiales. El Dios trinitario es el Dios del catolicismo; tiene una significación religiosa, íntima, ferviente, necesaria, verdadera, solamente en oposición a la negación de todos los lazos esenciales, en oposición a los anacoretas, monjes y monjas[10]. El Dios trinitario es un Dios exuberante; por eso se convierte en una necesidad allí donde se prescinde del contenido de la vida real. Cuanto más vacía es la vida, tanto más lleno y más completo es Dios. El vaciamiento del mundo real y el enriquecimiento de la divinidad es un solo y mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico. Dios surge del sentimiento de una carencia; lo que el hombre echa de menos —bien sea algo determinado y, por lo tanto, consciente, bien sea inconsciente— esto es Dios. Por eso necesita el inconsolable sentimiento de vaciedad y soledad, un Dios en el que halla una comunidad, una unión de seres que se amen íntimamente.

Aquí tenemos el verdadero fundamento de la explicación de por qué la trinidad ha perdido en tiempos recientes primero su significación práctica y finalmente su sentido teórico.

8. En efecto, el amor de la mujer es también la base del amor universal. Quien no ama a la mujer no ama al hombre.

9. En el *Concordienbuch, Erklär.*, art. 8 y en la apología de la *Confesión de Augsburgo*, María es llamada todavía «virgen bendita» que fue verdaderamente madre de Dios, permaneciendo, sin embargo, virgen, «digna de suprema veneración».

10. «Que el monje sea como Melquisedec, sin padre, sin madre, sin genealogía, y que a nadie en esta tierra llame su padre. Que piense más bien que no hay más que Dios y él»: Pseudo-Bernardo, *Specul. Monach.* «Siguiendo el ejemplo de Melquisedec, el sacerdote debe, por decirlo así, ser sin padre ni madre»: Ambrosio, en algún pasaje.

8

EL MISTERIO DEL *LOGOS* Y DE LA IMAGEN DIVINA

La significación esencial de la trinidad para la religión se concentra siempre en el ser de la segunda persona. El interés ardiente de la humanidad cristiana en la trinidad fue, sobre todo, el interés por el hijo de Dios[1]. La lucha encarnizada sobre el *homousios* y el *homoiusios* no era una lucha vacua, aunque la diferencia la constituyera una sola letra. Se trataba de la igualdad con Dios, de la dignidad divina de la segunda persona y, con ello, del honor de la religión cristiana misma; pues su objeto esencial característico es precisamente la segunda persona. Pero lo que es el objeto esencial de una religión es también su Dios verdadero, esencial. El Dios real y verdadero de una religión es, en general, el que es llamado mediador, porque sólo él constituye el objeto inmediato de la religión. Quien se dirige a los santos en lugar de dirigirse a Dios, se dirige a ellos suponiendo que tienen todo poder sobre Dios, y que lo que piden, desean o quieren, Dios lo realiza de buena gana, es decir, que Dios está completamente en manos del santo. La plegaria es el medio para ejercer su dominación y su superioridad bajo la apariencia de humildad y sumisión. Hacia donde dirijo mi espíritu en primer lugar, éste es en verdad también para mí el ser primero. No me dirijo al santo porque sea dependiente de Dios, sino, al contrario, porque

1. «El cristiano recibe su nombre de Cristo. Quien no confiese que Cristo es su Señor y su Dios no puede ser cristiano en absoluto»: Fulgencio, *Ad Donatum* I. Por la misma razón la iglesia latina se mantiene firmemente en el dogma siguiendo el cual el espíritu santo no procede del padre sólo, como afirmaba la iglesia griega, sino que procedía simultáneamente también del hijo. Sobre esto ver J. G. Walchii, *Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. spir. S.*, Jenae 1751.

Dios es dependiente del santo, Dios es dominado y determinado por las plegarias, es decir, por la voluntad o el corazón del santo. Las diferencias que los teólogos católicos establecen entre latría, dulía e hiperdulía son sofismas absurdos y sin fundamento. En una palabra: el Dios que se encuentra detrás del mediador es simplemente una representación abstracta e inútil, la representación o idea de la divinidad en general; el mediador no se introduce para reconciliarse con esta idea, sino para alejarla, negarla, porque no es objeto para la religión[2]. El Dios que está sobre el mediador no es más que el frío entendimiento que está sobre el corazón, al igual que el hado fatal está sobre los dioses olímpicos.

A los hombres, en cuanto seres de ánimo y sensibilidad, los domina y hace feliz sólo la imagen. La razón imaginativa, que posee alma y sensibilidad, es la imaginación. La segunda persona en Dios, en verdad el primer ser de la religión, es la esencia objetivada de la imaginación. Las determinaciones de la segunda persona son principalmente imágenes. Y estas imágenes no provienen de la incapacidad del hombre para poder pensar el objeto de otra manera que no sea en sentido figurado —lo que sería una interpretación completamente falsa—, pero la cosa no puede ser en absoluto pensada de manera diferente a la figurada, porque la cosa misma es una imagen. Se dice del hijo expresamente que es imagen de Dios; pertenece a su ser el ser imagen de Dios, la imaginación de Dios, la gloria visible del Dios invisible. El hijo es la necesidad satisfecha de ver en imágenes la esencia objetivada de la actividad imaginativa, como una actividad divina, absoluta. El hombre se forma una imagen de Dios, es decir, transforma el ser abstracto de la razón, la esencia de la facultad del pensamiento en objeto de los sentidos, o ser de la imaginación[3]. Pero pone esta imagen en Dios mismo porque naturalmente no correspondería a su necesidad: si no conociera esta imagen como verdad objetiva, si esta imagen fuera sólo fabricación humana, sería para él una imagen simplemente subjetiva, separada de Dios. De hecho no es una imagen producida arbitraria-

2. Esto está expresado con especial claridad en la encarnación: Dios abandona, niega su majestad, su poder y su infinitud, para hacerse hombre, es decir, que el hombre niega el Dios que no es hombre él mismo, y sólo afirma el Dios que a su vez afirma el hombre. «Exinanivit —dice san Bernardo— maiestate et potentia, non bonitate et misericordia». Lo que no se puede enajenar o negar es la bondad y la clemencia divina, es decir, la afirmación de sí mismo del corazón humano.

3. Es evidente que la imagen de Dios tiene todavía otro significado, a saber: que el hombre personal, visible, es Dios en persona. Pero aquí sólo se considera la imagen en cuanto imagen.

mente; expresa la necesidad de la imaginación, la necesidad de afirmar la imaginación como un poder divino. El hijo es el resplandor de la imaginación, la imagen favorita del corazón; pero, precisamente por eso, en oposición a Dios en cuanto esencia personificada de la abstracción, es simplemente objeto de la imaginación, esencia objetiva de la imaginación[4].

En esto aparece claramente cuánto la especulación dogmática se alimenta de prejuicios, cuando, pasando por alto completamente la génesis interna del hijo de Dios, como imagen de Dios, demuestra que el hijo es un *ens* metafísico, una esencialidad del pensamiento, cuando en realidad el hijo es precisamente un declive, una caída de la idea metafísica de la divinidad; una caída que la religión sitúa naturalmente en Dios mismo para justificarla y no para admitirla como una emanación. El hijo es el principio primero y último del culto de las imágenes; porque él es la imagen de Dios; la imagen ocupa necesariamente el lugar de la cosa. La adoración de lo sagrado en imagen es la adoración de la imagen en cuanto sagrada. La imagen es la esencia de la religión allí donde la imagen es la expresión esencial, el órgano de la religión.

El concilio de Nicea, para justificar el empleo de imágenes, aduce entre otras razones la autoridad de Gregorio de Nisa, quien dice no haber podido contemplar nunca una imagen que representara el sacrificio de Isaac sin conmoverse hasta las lágrimas, porque le actualizaba de manera muy viva la historia sagrada. Pero el efecto del objeto figurado no es el efecto del objeto en cuanto tal, sino el efecto de la imagen. El objeto sagrado no es más que la apariencia de lo sagrado, en el que la imagen oculta su poder misterioso. El objeto religioso es sólo un pretexto del arte o de la imaginación para poder ejercer libremente su dominación sobre los hombres. Para la conciencia religiosa existe una unidad necesaria entre la santidad de la imagen y la santidad del objeto; pero la conciencia religiosa no constituye la regla de la verdad. Por más que la iglesia establezca diferencias entre la imagen y el objeto de la imagen, y por más que haya negado que el culto se atribuya a la imagen, ha confesado sin querer

4. «El padre eterno —dice Melanchton en su *De anima*— engendra su imagen contemplándose. Porque nosotros experimentamos en nosotros mismos qué imágenes son engendradas por el pensamiento. Sirviéndose de nuestro lenguaje, Dios quiso mostrar que el hijo ha sido engendrado por el pensamiento». «Dios quiso —dice después— que nuestros pensamientos fueran imágenes de los objetos, porque quiso que hubiera en nosotros imágenes de sí mismo. El padre, contemplándose, engendra por el pensamiento su hijo que es imagen del padre eterno». En el hijo de Dios ¿qué hemos objetivado sino la facultad de imaginar, la imaginación?

la verdad, por lo menos indirectamente, y expresado la santidad de la imagen[5].

Pero el supremo fundamento, el último fundamento del culto de las imágenes es el culto de la imagen de Dios en Dios. El «resplandor de Dios» es el brillo ardiente de la imaginación que en las imágenes visibles lleva a cabo su manifestación exterior. Tanto exterior como interiormente, la imagen de Dios era la imagen de las imágenes. Las imágenes de lo sagrado sólo son reproducciones ópticas de una sola y misma imagen. La deducción especulativa de la imagen de Dios no es, por lo tanto, más que una deducción y fundamentación inconsciente del culto de las imágenes; puesto que la sanción del principio es necesariamente también la sanción de sus consecuencias necesarias, y la sanción del modelo es la sanción de la copia. Si Dios tiene una imagen de sí mismo, ¿por qué no voy a tener yo una imagen de Dios? Si Dios ama a su imagen como a sí mismo, ¿por qué no debería yo amar la imagen de Dios como Dios mismo? Si la imagen de Dios es Dios mismo, ¿por qué no puede ser la imagen del santo el santo mismo? Si no es ninguna superstición pensar que la imagen que Dios se hace de sí mismo, no es imagen, representación, sino ser y persona, ¿por qué sería, entonces, superstición creer que la imagen del santo es el ser sensible del santo mismo? La imagen de Dios llora y sangra, ¿por qué no podría, pues, la imagen del santo llorar y sangrar? ¿Acaso proviene la diferencia de que la imagen del santo es un producto manual? No; las manos no han hecho esta imagen, sino el espíritu que animó estas manos, la imaginación, y si Dios se hace una imagen de sí mismo, será también esta imagen un producto de la imaginación. ¿O proviene acaso la diferencia de que la imagen de Dios es producida por Dios mismo, mientras la imagen del santo es producida por otro ser? No; la imagen del santo aparece también como una automanifestación del santo mismo, pues es el santo quien se aparece al artista y éste lo representa tal como se le aparece.

Otra determinación de la segunda persona en relación a la esencia de la imagen es que es la palabra de Dios[6]. La palabra es una imagen abstracta, es una cosa imaginaria, o en la medida en que

5. «Ordenamos que el honor de la adoración sea devuelto tanto a la santa imagen de nuestro Señor Jesucristo como al santo evangelio»: *Gener. Const. Conc. VIII, Act.* 10, can. 3.

6. Sobre el significado de la palabra *logos* en el nuevo testamento se ha escrito mucho. Nos atendremos, en lo concerniente al Verbo de Dios, al significado consagrado por el cristianismo. Sobre el *logos* en Filón ver Gfrörer. Filón emplea también en lugar de *logos* ῥῆμα θεοῦ. Ver también Tertuliano, *Adv. Praxeam.*, c. 5, donde demuestra que es lo mismo traducir *logos* por *sermo* o *ratio*. Del resto, que *palabra* sea el sentido justo de *logos* resulta ya del

cada cosa es, en último término, un objeto de la facultad de pensamiento, una idea imaginada; porque los hombres se imaginan que si conocen la palabra, el nombre de una cosa, conocen también la cosa misma. La palabra es una cosa de la imaginación; los que duermen y sueñan despiertos o los enfermos que deliran, hablan. Lo que excita la imaginación hace al hombre locuaz; lo que entusiasma le hace elocuente. La facultad de hablar es un talento poético; los animales no hablan porque carecen de poesía. El pensamiento se exterioriza sólo mediante imágenes; la capacidad de exteriorización del pensamiento es la imaginación; pero la imaginación que se exterioriza es precisamente el lenguaje. Quien habla, cautiva y hechiza aquel a quien habla; pero el poder de la palabra es el poder de la imaginación. Por eso la palabra es para los antiguos pueblos, en cuanto hijos de la imaginación, un ser misterioso, mágico. Hasta los cristianos, y no sólo los comunes, sino también los sabios, como los padres de la iglesia, atribuían al solo nombre de Cristo fuerzas curativas y misteriosas y todavía hoy cree el pueblo común que se puede hechizar a los hombres por meras palabras[7]. ¿De dónde proviene esta creencia en las fuerzas figuradas de la palabra? Solamente porque la palabra misma es un simple ser de la imaginación, pero, precisamente por eso, ejerce efectos narcóticos sobre los hombres, los hace prisioneros del dominio de la imaginación. Las palabras poseen fuerzas revolucionarias y dominan la humanidad. Santa es la leyenda, pero desacreditada la realidad de la razón y de la verdad.

La afirmación u objetivación de la esencia de la imaginación está unida, al mismo tiempo, con la afirmación u objetivación de la esencia del lenguaje, de la palabra. El hombre no tiene solamente un instinto que le impulsa necesariamente a pensar, a sentir, a imaginar; tiene también el instinto que le impulsa a hablar, a manifestar sus pensamientos, a compartirlos. Este instinto es divino. Y divino es el poder de la palabra. La palabra es el pensamiento en imágenes, patente, radiante, brillante e iluminativa. La palabra es la luz del mundo. La palabra conduce a toda verdad, revela todos los misterios, ilumina lo invisible, actualiza lo pasado y remoto, hace finito lo infinito y eterno lo temporal. Los hombres pasan, la palabra per-

hecho de que en el antiguo testamento se hace depender la creación de una orden explícita, y que después se ha visto en esta palabra creadora el *logos*. Ciertamente el *logos* posee también el sentido de *virtus, spiritus*, de fuerza, de entendimiento, etc. ¿Qué es, en efecto, el verbo sin sentido, sin entendimiento, es decir, sin fuerza?

7. «El nombre de Jesús tiene un poder tan grande sobre los demonios que, algunas veces, aun pronunciado por malvados, ha tenido efectos»: Orígenes, *Contra Celso*, I, ver también III.

manece; la palabra es verdad y vida. A la palabra se ha transferido todo poder; la palabra convierte a los ciegos en videntes, hace andar a los impedidos, cura a los enfermos, resucita a los muertos; la palabra hace milagros y, por cierto, milagros racionales. La palabra es el evangelio, el Paracleto, el consuelo de la humanidad. Para convencerte de la esencia divina del lenguaje, imagínate solidario y abandonado pero conocedor del lenguaje, y que oyeras por vez primera la palabra de un hombre. ¿Acaso no te parecería esta palabra como un ángel, como la voz de Dios mismo, no te sonaría como una música celestial? La palabra, de hecho, no es más pobre ni menos espiritual que el sonido musical, aunque éste parezca decir infinitamente más que la palabra, y precisamente porque está rodeado de esta apariencia e ilusión parece más rico y profundo que la palabra.

La palabra tiene una fuerza redentora, reconciliadora, beatificante y libertadora. Los pecados que confesamos nos son perdonados gracias al divino poder de la palabra. El moribundo que ha reconocido los pecados tanto tiempo ocultos se despide de este mundo reconciliado. El perdón de los pecados se encuentra en su confesión. Los dolores que revelamos a nuestros amigos están por ese hecho mismo medio curados. Nuestras pasiones se mitigan cuando hablamos de ellas; se hace luz en nosotros; el objeto de la ira, de la cólera, de la preocupación, nos aparece bajo una luz que nos hace conocer lo indigno de la pasión. Cuando estamos dudosos y no vemos claro, necesitamos hablar de ello; frecuentemente, en el momento mismo en que abrimos la boca para preguntar a nuestro amigo, desaparecen dudas y oscuridades. La palabra hace al hombre libre. Quien no puede exteriorizarse es un esclavo. Por eso mismo no pueden hablar la pasión, la alegría, ni el dolor excesivos. Hablar es un acto de libertad; la palabra misma es libertad. Con razón se considera la formación del lenguaje como raíz de la cultura; donde se cultiva la palabra, se cultiva la humanidad. La barbarie de la edad media desapareció con la formación del lenguaje.

Como no podemos pensar, imaginar o vislumbrar como ser divino más que lo racional que nosotros pensamos, lo bueno que amamos, lo bello que sentimos como tal, de la misma manera no conocemos ninguna exteriorización de fuerza y poder efectivo espiritual más elevado que el poder de la palabra. Dios es la suma de toda realidad, es decir, de toda esencia y de toda perfección[8]. Todo

8. «Dios se manifiesta a nosotros como orador que posee un verbo eterno e increado, como el que ha creado el mundo y todas las cosas, fácilmente, únicamente por su palabra, de tal manera que para Dios no es más difícil crear las cosas que para nosotros nombrarlas»: Lutero I, 302.

lo que el hombre conoce o siente como realidad, lo debe poner en Dios o divinizarlo. La religión debe ser también consciente del poder de la palabra, como de un poder divino. La palabra de Dios es la divinidad de la palabra, tal como está dentro de la religión se convierte en objeto para el hombre: ésta es la esencia verdadera de la palabra humana. Por lo tanto la palabra de Dios se debe diferenciar de la palabra del hombre en tanto que no es un soplo que pasa, sino un ser compartido. ¿Pero no contiene, entonces, la palabra humana la esencia del hombre, su mismo ser comunicado por lo menos en cuanto que es palabra verdadera? La religión toma la apariencia de la palabra humana por su esencia misma; y necesariamente representa la verdadera esencia de la misma como un ser particular diferente de la esencia de la palabra humana.

9

EL MISTERIO DEL PRINCIPIO CREADOR DEL MUNDO EN DIOS

La segunda persona es, en cuanto Dios que se expresa (*Deus se dicit*), se revela y se exterioriza, el principio creador del mundo en Dios.

El mundo no es Dios, es lo otro, lo opuesto a Dios, o, por lo menos —aunque esta expresión sea demasiado fuerte, porque llama al hijo por su nombre—, lo diferente de Dios. Pero lo que es diferente de Dios no puede provenir inmediatamente de Dios mismo, sino solamente de algo diferente de Dios en Dios mismo. La otra persona es Dios que se diferencia de sí mismo en sí mismo, que se pone frente a sí mismo, llegando a ser objeto para sí mismo, consciente de sí mismo. La autodiferenciación de Dios es el fundamento de lo que es diferente de él; la conciencia de sí mismo es, pues, el origen del mundo. Dios piensa al mundo en cuanto se ha pensado a sí mismo; pensarse es generarse; pensar el mundo es crearlo. La generación precede a la creación. La idea productiva del mundo, de otro ser que no es Dios, es mediatizada por la idea productiva de otro ser que es igual a Dios.

Este proceso generador del mundo es más que la perífrasis mística de un proceso psico-lógico, que la objetivación de la unidad de la conciencia y de la conciencia de sí. Dios se piensa —es consciente de sí mismo—, Dios es la conciencia de sí mismo puesta como objeto, como ser; pero en cuanto se conoce y se piensa, piensa al mismo tiempo otro diferente de él mismo; pues conocerse es diferenciarse de otro, ya sea este otro posible, simplemente representado o real. Así pues, el mundo, simultáneamente, por lo menos la posibilidad, la idea del mundo, es puesto con la conciencia o, más bien, mediatizado por ella. El hijo, el otro Dios pensado por sí mismo, objetivo e

imagen primera de Dios, es el principio de la creación del mundo; la verdad que sirve de fundamento es la esencia del hombre; la unidad de la conciencia de sí mismo y la conciencia de otro que le es idéntico, y de otro que es diferente de él; y el segundo, el otro esencialmente igual, es necesariamente el eslabón entre el primero y el tercero. El pensamiento de otro en general, de otro esencialmente diferente, surge para mí mediante el pensamiento de otro, igual a mí según la esencia.

La conciencia del mundo es la conciencia de mi propia limitación —si yo no supiera nada de un mundo tampoco sabría nada de límites—, pero la conciencia de mi limitación está en contradicción con la aspiración de mi individualidad hacia la ausencia de límites. No puedo pasar inmediatamente de mi mismidad absolutamente pensada —Dios es lo absoluto mismo— a su contrario, debo introducir, preparar y moderar esta contradicción mediante la conciencia de un ser, que es otro ciertamente, pero en tanto me da la intuición de mi limitación, afirma al mismo tiempo mi ser, lo objetiva en relación conmigo. La conciencia del mundo es una conciencia que humilla —la creación fue un «acto de humillación»— pero la primera piedra de escándalo en la que se quiebra el orgullo del yo es el tú, el otro yo. El yo templa su mirada en el ojo de un tú, antes de soportar la intuición de un ser que no refleja su propia imagen. El otro hombre es el lazo de unión entre yo y el mundo. Soy y me siento dependiente del mundo porque antes me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara del hombre, tampoco necesitaría del mundo. Me reconcilio y familiarizo con el mundo a través de los otros hombres. Sin los otros hombres el mundo sería para mí no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional. Sólo en los otros adquiere el hombre claridad sobre sí y conciencia de sí mismo; pero por lo pronto cuando adquiero claridad sobre mí el mundo se hace también claro. Un hombre que existiera exclusivamente para sí mismo se perdería despojado de sí e indiferenciado en el océano de la naturaleza; no se concebiría a sí mismo como hombre, y la naturaleza como naturaleza. El primer objeto del hombre es el hombre. El sentido de la naturaleza que nos descubre la conciencia del mundo como mundo es un producto posterior; pues se origina con el acto de separación del hombre de sí mismo; a los filósofos griegos de la naturaleza preceden los siete sabios, cuya sabiduría se relacionaba inmediatamente con la vida humana.

La conciencia del mundo es mediatizada por el yo mediante la conciencia del tú. Así el hombre es el Dios del hombre. Que él sea se lo debe a la naturaleza, pero que sea hombre se lo debe al hom-

bre. Así como no puede nada físicamente sin los otros hombres, tampoco puede nada sin ellos espiritualmente. Cuatro manos pueden más que dos; pero también cuatro ojos ven más que dos. Y esta fuerza unida se diferencia no sólo cuantitativa sino también cualitativamente de las fuerzas individuales. Aislada, la fuerza humana es limitada; unida, es una fuerza infinita. El saber del individuo es limitado, pero ilimitada es la razón y la ciencia, pues son actos comunitarios de la humanidad, y no sólo porque sean innumerables los que trabajan en la construcción de la ciencia, sino también, en el sentido profundo, de que el genio científico de una época determinada reúne en sí las fuerzas de pensamiento de los genios precedentes, de tal manera que su fuerza, incluso si la ejerce de una manera individual, determinada, no es una fuerza aislada. El ingenio, la sutileza, la fantasía y el sentimiento, como diferentes de la sensibilidad y de la razón, todas estas facultades supuestas del alma son facultades de la humanidad, no del hombre como ser individual, sino productos de la cultura, de la sociedad humana. Sólo allí donde el hombre choca y roza con otro hombre se enciende el ingenio y la sutileza —por consiguiente hay más ingenio en la ciudad que en el campo, en las ciudades grandes que en las pequeñas—, sólo allí donde el hombre disfruta del sol y el calor surge el sentimiento y la imaginación; el amor como acto comunitario, cuando no se ve correspondido, causa el dolor, que es la fuente originaria de la poesía; y solamente donde el hombre habla con el hombre, en el discurso, acto comunitario, se origina la razón. Preguntas y respuestas constituyen los primeros actos del pensamiento. Para pensar son dos necesarios; por lo menos originariamente. Desde el punto de vista de una cultura superior el hombre se desdobla de tal manera que puede jugar en la actualidad, en y por sí, el papel de otro. Por eso, en todos los pueblos antiguos y naturales pensar y hablar es la misma cosa; piensan cuando hablan, su pensar es simplemente conversación. La gente corriente, es decir, no formada en abstracciones, no comprende todavía hoy lo escrito, lo que leen, si no leen en voz alta, si no pronuncian. En este orden de cosas, tenía razón Hobbes cuando deducía el entendimiento del hombre de los oídos.

Reducido a categorías lógicas abstractas, expresa el principio creador del mundo en Dios, nada más que la siguiente proposición tautológica: lo diferente sólo puede provenir de un principio de diferenciación, no de un ser simple. Por más que los filósofos y teólogos cristianos de la creación hayan hablado de la nada, no han podido elucidar, porque expresa una ley del pensamiento el viejo principio: de la nada nada se hace. No han puesto, es cierto, ningu-

na materia real como fundamento de las diferentes cosas materiales, pero sí han convertido el entendimiento divino en fundamento de la materia real —el hijo es la sabiduría, la ciencia y el entendimiento del padre— como contenido de todas las cosas, como materia espiritual. La diferencia entre la eternidad pagana de la materia y la creación cristiana, en este orden de cosas, es que los paganos atribuían al mundo una eternidad real y objetiva, mientras que los cristianos no le atribuían la eternidad objetiva. Las cosas ya eran antes de que hubieran existido, pero no como objeto de los sentidos, sino del espíritu. Los cristianos, cuyo principio es el de la subjetividad absoluta, piensan todas las cosas mediatizadas por este principio. La materia subjetiva, representada, puesta por su pensamiento subjetivo, es para ellos la materia primera, muy superior a la materia real y sensible. Pero, sin embargo, esta diferencia es simplemente una diferencia en la modalidad de la existencia. El mundo es eterno en Dios. ¿Acaso ha surgido como una súbita ocurrencia, un capricho? El hombre puede también pensar esto, pero, entonces, el hombre diviniza su propio absurdo. Si, por el contrario, utilizo la razón, puedo deducir el mundo de su esencia, de su idea, es decir, un modo de su existencia a partir del otro modo; con otras palabras: puedo deducir el mundo sólo desde sí mismo. El mundo tiene su fundamento en sí, como todo en el mundo que reivindique el nombre de una verdadera esencia. La *differentia specifica,* la esencia propiamente dicha, por la cual un ser determinado es lo que es, será siempre para el sentido común inexplicable e indeducible, pues es por sí misma, tiene su fundamento en sí misma.

La diferencia entre el mundo y Dios, como creador del mundo, es, por lo tanto, formal y no esencial. La esencia de Dios —pues el entendimiento divino, el contenido de todas las cosas, es la esencia divina misma, por consiguiente Dios en cuanto se piensa, se conoce, piensa y conoce al mismo tiempo el mundo, todas las cosas— no es más que la esencia del mundo abstracta, deducida y pensada; la esencia del mundo no es más que la esencia de Dios, real, concreta y percibida por los sentidos; la creación no es tampoco más que un acto formal, pues lo que antes de la creación era objeto del pensamiento, del entendimiento, es puesto por la creación como objeto de los sentidos, pero según su contenido es lo mismo, si bien permanece absolutamente inexplicable cómo del pensamiento de un ser pueda proceder un ser real y material[1].

1. Por lo tanto, es totalmente ilusorio creer que se puede explicar la existencia del mundo por la hipótesis de un creador.

Lo mismo sucede con la multiplicidad y diversidad, si nosotros reducimos el mundo a esta forma de pensar abstracta, en oposición a la simplicidad y unidad de la esencia divina. La diversidad real sólo puede ser deducida de un ser en sí mismo diferente. Pero yo pongo la diversidad en el ser originario, porque para mí la diversidad originariamente es una verdad y una esencialidad. Donde la diversidad no es nada en sí misma, tampoco es pensada en principio diversidad alguna. Pongo la diversidad como una esencialidad, como una verdad, allí donde la deduzco de un ser originario, y viceversa: ambas cosas son idénticas. La expresión racional es: la diversidad reside necesariamente en la razón, como la unidad.

Ahora bien, si la diversidad es una determinación esencial de la razón, no puedo deducir la diversidad sin presuponerla ya; no puedo explicarla sino por sí misma, porque es una cosa originaria, evidente y que se acredita por sí misma. ¿De qué modo se origina el mundo que es diferente de Dios? Por la diferencia interior a Dios de Dios consigo mismo. Dios se piensa, es objeto de sí mismo, se diferencia de sí mismo; si, pues, esta diferencia, el mundo, se origina de una diferencia con otro modo, del exterior con el interior, de lo que es con lo que actúa, de un acto de diferenciación, entonces fundamento la diferencia sólo mediante sí misma, es decir, es un concepto originario, un límite del pensamiento, una ley, una necesidad, una verdad. La última diferencia que puedo pensar es la diferencia de un ser con y en sí mismo. La diferencia entre un ser y otro se comprende por sí misma, está ya puesta con su existencia, es una verdad sensible, son dos. Para el pensamiento fundamento la diferencia cuando la admito en uno y el mismo ser, cuando la enlazo con la ley de la identidad. Aquí reside la última verdad de la diferencia. El principio creador del mundo en Dios, reducido a su último fundamento, no es más que el acto de pensamiento objetivado según sus elementos más simples. Si elimino la diferencia de Dios, entonces ya no me ofrece materia alguna para pensar, deja de ser objeto de pensamiento, pues la diferencia es un principio esencial del pensamiento. Cuando pongo esta diferencia en Dios, ¿qué otra cosa objetivo y fundamento sino la verdad y la necesidad de este principio del pensamiento?

10

EL MISTERIO DEL MISTICISMO O EL MISTERIO DE LA NATURALEZA EN DIOS

Un interesante material para la crítica de las fantasías cosmogónicas y teogónicas nos lo suministra la doctrina renovada por Schelling, y creada por Jacob Böhme, de la naturaleza eterna en Dios.

Dios es espíritu puro, clara conciencia de sí mismo, personalidad moral; la naturaleza, por el contrario, es, por lo menos en parte, confusa, oscura, caótica, inmoral, o, por lo menos, no moral. Pero es una contradicción que lo impuro provenga de lo puro, y la oscuridad de la luz. ¿Cómo podríamos deducir de Dios estos factores que se oponen abiertamente a un origen divino? Sólo porque ponemos en Dios esta impureza y esta oscuridad, y diferenciamos en Dios mismo un principio de luz y un principio de oscuridad. Con otras palabras: sólo podemos explicar el origen de la oscuridad si abandonamos en general la idea de un origen, y suponemos la oscuridad como existiendo desde un principio[1].

Lo oscuro en la naturaleza es lo irracional, lo material, la naturaleza propiamente dicha a diferencia de la inteligencia. El sentido simple de esta doctrina es el siguiente: la naturaleza, la materia, no puede ser explicada ni deducida a partir de la inteligencia; la naturaleza es, más bien, el fundamento de la inteligencia y de la personalidad, sin que ella misma tenga un fundamento; el espíritu sin

1. No es objeto de este libro criticar esta vía mística grosera. Observaremos aquí solamente que las tinieblas no se explican más que si se las deduce de la luz, de tal manera que la deducción de la oscuridad en la naturaleza partiendo de la luz aparece sólo como una imposibilidad si se es lo bastante ciego para no ver todavía la luz en la oscuridad, y para no observar que la oscuridad de la naturaleza no es absoluta, sino que es una oscuridad moderada, atemperada por la luz.

naturaleza es un simple ser del pensamiento; la conciencia se desarrolla a partir de la naturaleza. Pero esta doctrina materialista está envuelta en una oscuridad mística pero cómoda, por el hecho de que no se expresa en palabras comunes, claras y sencillas de la razón, sino, más bien, se pone el acento sobre la palabra santa del sentimiento: Dios. Si la luz en Dios surge de la oscuridad en Dios, surge solamente porque el concepto de luz en general implica que elimina lo oscuro, es decir, que presupone lo oscuro, pero no lo produce. Si tú sometes una vez a Dios a una ley general —lo que es necesario, si no quieres convertir a Dios en el teatro donde se afrontan las ideas más absurdas— y si tanto Dios como la conciencia de sí mismo está determinado en y por sí, como en general todas las cosas por un principio natural, ¿por qué no abstraer de Dios este último? Lo que es ley de la conciencia en sí misma considerada es ley para la conciencia de todo ser personal, sea hombre, ángel, demonio, Dios o cualquier otro ser que puedas imaginar. ¿A qué se reducen los dos principios en Dios si los consideramos bajo esta óptica? Uno de ellos se refiere a la naturaleza, por lo menos a la naturaleza tal como existe en tu imaginación, prescindiendo de su realidad; el otro se refiere al espíritu, a la conciencia, a la personalidad. Siguiendo una de sus mitades, siguiendo su reverso, llamas a Dios no-Dios; lo llamas Dios sólo por su anverso, su lado cara, en la que se te muestra como espíritu, como conciencia. Su esencia característica, aquello por lo que es Dios, es, pues, espíritu, inteligencia, conciencia. ¿Por qué reduces, entonces, lo que es propiamente sujeto en Dios en cuanto Dios, es decir, en cuanto es espíritu, a ser un mero predicado, como si Dios en cuanto Dios fuera todavía Dios sin espíritu ni conciencia? ¿Por qué, sino porque piensas como esclavo de la mística imaginación religiosa y porque te sientes cómodo en la luz crepuscular y falaz del misticismo?

El misticismo «deuteroscopia». El místico especula sobre la esencia de la naturaleza o del hombre, pero imaginándose que especula sobre otra esencia, personal, diferente de las dos primeras. El místico tiene los mismos objetos que el pensador simple y consciente de sí mismo; pero para el místico el objeto real no es el objeto como tal, sino en cuanto imaginado y, por consiguiente, el objeto imaginado es para él el objeto real. De este modo, en la doctrina de los dos principios en Dios, el objeto real es la patología, y el imaginado la teología, es decir, la patología se convierte en teología. Contra esto nada se podría decir si la patología real fuera conocida y expresada conscientemente como teología; nuestra tarea consiste precisamente en mostrar que la teología no es más que una patología, antropo-

logía y psicología esotérica, que se oculta a sí misma, y que, por lo tanto, la antropología real, la patología real y la psicología real, merecen mucho más el nombre de teología que la teología misma, pues ésta no es otra cosa que una psicología y antropología imaginadas. Pero no debiera ser el contenido de esta doctrina o intuición —y por eso es precisamente mística y fantasía— patología, sino teología en el sentido antiguo y usual de la palabra; pues aquí nos debiera ser revelada la vida de otro ser diferente a nosotros, y nos es revelado nuestro propio ser, que se nos oculta a su vez al mismo tiempo, porque es presentado como la esencia de otro ser. En Dios, no en nosotros, individuos humanos —sería entonces una verdad demasiado trivial—, debe regularse la razón según las pasiones de la naturaleza; no nosotros, sino Dios debe elevarse desde la oscuridad de los impulsos y sentimientos confusos hasta la claridad del conocimiento; no en nuestro modo de representación, sino en Dios mismo, debe preceder, a los terrores nerviosos nocturnos, la alegre conciencia de la luz; en una palabra, lo que aquí debe ser representada no es la historia de la enfermedad humana, sino la historia del desarrollo, es decir, la historia de la enfermedad de Dios —los desarrollos son enfermedades.

Si, por consiguiente, el proceso de diferenciación creador del mundo en Dios nos hace ver la luz de la facultad de diferenciación como esencialidad divina, por el contrario, la noche o la naturaleza en Dios nos representan las *pensées confuses* de Leibniz como facultades o potencias divinas. Pero las *pensées confuses,* las representaciones y las ideas confusas y oscuras, o, más correctamente, las imágenes, representan la carne, la materia; una inteligencia pura, separada de la materia, tiene solamente pensamientos libres, imágenes materiales que excitan la imaginación y agitan la sangre. La noche en Dios no dice otra cosa que: Dios no es un ser sólo espiritual, sino también material, corporal, carnal; sin embargo, lo mismo que el hombre es hombre y recibe este nombre no por su carne, sino por su espíritu, así también Dios.

Pero la noche expresa esto en imágenes oscuras, indeterminadas y disimuladas. En vez de la expresión fuerte, pero precisamente por eso precisa y picante, «carne», emplea las palabras abstractas y equívocas «naturaleza» y «fundamento».

> Allí donde no existe nada anterior o exterior a Dios, debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia. Esto lo dicen todos los filósofos pero hablan de este fundamento como de un mero concepto, sin atribuirle efectividad y realidad. Este fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios absolutamente considerado, es decir, en cuanto existe, puesto que sólo

es fundamento de su existencia. Este fundamento es la naturaleza en Dios; un ser inseparable de él, pero, sin embargo, diferente. Analógicamente puede ser explicada esta relación por medio de la fuerza de la gravedad y de la luz en la naturaleza.

Pero este fundamento es lo no inteligible en Dios.

Lo que es el principio de una inteligencia (en sí misma), no puede, a su vez, ser inteligente... Porque de esta no-inteligencia ha nacido, en el sentido propio y riguroso de la palabra, la inteligencia. Sin esta oscuridad precedente no hay ninguna realidad de la criatura.

Con tales conceptos abstractos de Dios como *actus purissimus,* semejantes a los que formaba la antigua filosofía, o más reciente, que procuraba repetidamente alejar a Dios lo más posible de toda naturaleza, no se puede, en general, conseguir nada. Dios es algo más real que un simple orden moral del mundo, y tiene en sí una fuerza de movimiento más activa y completamente diferente que la pobre sutilidad que le atribuyen los idealistas abstractos. El idealismo, si no contiene de base un realismo viviente, se convierte en un sistema tan vacío y abstracto como el sistema de Leibniz, Spinoza, o cualquier otro sistema dogmático. Mientras el Dios del ateísmo moderno permanezca un ser simple, que debe ser esencialmente puro, pero que de hecho carece de ser como es el caso en todos los sistemas más recientes; mientras se reconozca en Dios una dualidad real y no se oponga a la fuerza de afirmación y expansión una fuerza de limitación y de negación tendremos que la negación de un Dios personal será un acto de honradez científica.

Toda conciencia es concentración, recogimiento, reunión y contracción de sí mismo. Esta fuerza de negación de un ser que se funda en sí mismo, es la fuerza verdadera de la personalidad en él mismo, la fuerza de la individualidad del egoísmo. ¿Cómo existiría el temor de Dios si no existiera ninguna fuerza en él? Pero que haya algo en Dios que sea solamente fuerza y poder no puede extrañar si no se afirma que sea solamente esto y nada más[2].

Pero ¿qué es, entonces, aquella fuerza y poder que es sólo fuerza y poder, otra cosa, pues, que fuerza y poder corporal? ¿Conoces fuera de la fuerza del bien y de la razón otra fuerza a tu disposición que no sea la fuerza de los músculos? Si no puedes conseguir nada fundándote en la bondad y en el razonamiento, debes entonces recurrir a la fuerza. ¿Pero puedes conseguir algo sin brazo y puño poderosos? ¿Conoces fuera de la fuerza del orden moral del mundo «otras fuerzas más activas del movimiento» que la palanca de la guillotina? ¿No es acaso la naturaleza sin cuerpo un concepto «vacío y abstracto», una «pobre sutilidad»? ¿No es acaso el misterio de la naturaleza el misterio del cuerpo? ¿No es el sistema de un «realis-

2. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit,* 429, 432, 427. *Denkmal Jacobis,* 82, 97-99.

mo viviente» el sistema del cuerpo orgánico? ¿Existe, en general, otra fuerza opuesta a la inteligencia que la fuerza de la carne y de la sangre, otra fuerza de la naturaleza que la de los impulsos de los sentidos? ¿No es acaso el impulso más fuerte de la naturaleza el impulso sexual? ¿Quién no recuerda el viejo, refrán: *amare et sapere vix Deo competit?* Si, pues, queremos poner a Dios una naturaleza, un ser opuesto a la luz de la inteligencia, ¿podemos pensar una oposición más viviente y real que la oposición de pensamiento y amor, espíritu y carne, de libertad e impulso sexual? ¿Te espantas de estas consecuencias y de estas deducciones? ¡Oh! Son los retoños del sagrado matrimonio entre Dios y la naturaleza. Tú mismo los has engendrado bajo los auspicios favorables de la noche. Yo te los muestro ahora a la luz del día.

La personalidad, el egoísmo, la conciencia, no son nada sin naturaleza, o, lo que es lo mismo, son algo abstracto, vacío y carente de esencia. Pero la naturaleza no es nada sin el cuerpo, como ya hemos demostrado y es evidente por sí mismo. El cuerpo es aquella fuerza negativa, limitativa, restrictiva y estrecha sin la cual no es pensable ninguna personalidad. Quita a tu personalidad su cuerpo y le quitas su consistencia. El cuerpo es el fundamento, el sujeto de la personalidad. Sólo por el cuerpo se diferencia la personalidad real de la imaginada. ¿No seríamos nosotros personalidades abstractas, vagas y vacías, si no poseyéramos el predicado de la impenetrabilidad, si en el mismo lugar y en la misma forma donde nos encontramos pudieran simultáneamente encontrarse otros? Solamente mediante la exclusión espacial se garantiza la personalidad como una personalidad real. Pero el cuerpo es nada sin carne ni sangre. La carne y la sangre son la vida, y únicamente la vida es la realidad del cuerpo. Pero la carne y la sangre son nada sin el oxígeno de tu diferencia sexual. La diferencia sexual no es una diferencia superficial o simplemente limitada a ciertas partes del cuerpo; es esencial y penetra hasta los tuétanos la esencia del hombre, es la virilidad, y la de la mujer la feminidad. Por más que el hombre sea espiritual e hiperfísico, permanece siempre hombre; lo mismo la mujer. La personalidad es, por lo tanto, nada sin diferencia de sexo; la personalidad se diferencia esencialmente en personalidad masculina y femenina. Donde no hay tú, no hay yo; pero la diferencia de yo y tú es la condición fundamental de toda personalidad, de toda conciencia, sólo es real viviente y ardiente cuanto diferencia al hombre de la mujer. El tú entre hombre y mujer tiene una resonancia completamente diferente al tú monótono entre amigos.

La naturaleza en la diferencia de personalidad no puede signifi-

car más que la diferencia de sexos. Un ser personal sin naturaleza no es más que un ser sin sexo, y viceversa. La naturaleza debe ser atribuida a Dios «en el sentido que se dice de un hombre que tiene una naturaleza fuerte, sólida y sana». Pero ¿qué es más enfermizo, más insoportable y más contrario a la naturaleza que una persona sin sexo o una persona que en su carácter, sus costumbres y sus sentimientos niega su sexo? ¿Cuál es la virtud y el valor del hombre en cuanto hombre? La virilidad. ¿Y la del ser humano como mujer? La feminidad. Pero el hombre existe sólo como hombre y mujer. El valor y la salud del hombre sólo consiste en esto: en tanto que mujer es como debe ser la mujer, y en tanto que hombre es como debe ser el hombre. Rechazas «la aversión respecto de todo lo que es real, aversión que pretende quien piensa que lo espiritual se mancha por su contacto con lo real». Luego rechazas, sobre todo, tu propia aversión ante la diferencia de sexos. Si Dios no es profanado por la naturaleza, tampoco es profanado por el sexo. Tu horror ante un Dios sexual es una falsa vergüenza —falsa por dos razones: primero, porque la noche que pones en Dios te libera de la vergüenza; la vergüenza sólo conviene a la luz; segundo, porque con esta vergüenza renuncias a tu principio total—. Un Dios moral sin naturaleza no tiene base; pero la base de la moralidad es la diferencia de sexos. Hasta el animal es capaz, por la diferencia de sexos, de un amor abnegado. Todo el esplendor de la naturaleza, todo su poder, toda su sabiduría y profundidad se concentran y se individualizan en la diferencia de sexos. ¿Por qué te horroriza, entonces, llamar por su verdadero nombre a la naturaleza de Dios? Manifiestamente, por esta sola razón: porque en general tienes aversión de las cosas en su verdad y realidad, porque consideras todas las cosas a través de la niebla falaz del misticismo. Pero precisamente por eso, porque la naturaleza en Dios es una apariencia falaz y carente de esencia, un espectro fantástico de la naturaleza —pues se apoya, como ya hemos dicho, no en la carne ni en la sangre, no sobre un fundamento real—, esta fundamentación de un Dios personal también es errónea. Concluyo con las siguientes palabras: «La negación de un Dios personal es mientras tanto honestidad», y añado: es una verdad científica hasta que no se demuestre y exprese con palabras claras e inequívocas, primero e *priori,* por razones especulativas, que la forma, el lugar, la carne y el sexo no contradicen el concepto de divinidad; segundo a *posteriori* —pues la realidad de un ser personal se apoya solamente en razones empíricas— qué clase de forma tiene Dios, en qué lugar existe —por ejemplo, en el cielo— y finalmente qué sexo posee: si masculino o femenino o hermafrodi-

ta. Por lo demás, ya en el año 1682 planteó un párroco esta audaz cuestión: «Si Dios podría casarse y tener una mujer, y de cuántos modos se valdría para traer seres humanos al mundo». Los filósofos especulativos y profundos de la religión deberían tomar por modelo a este párroco honrado y sencillo; ojalá se desprendieran decididamente del resto de racionalismo que los tiene prisioneros todavía de la más evidente contradicción de su verdadero ser, y finalmente realizaran la potencia mística de la naturaleza de Dios en un Dios verdaderamente potente y creador. Amén.

La doctrina de la naturaleza en Dios ha sido tomada de Jacob Böhme. Pero en el original tiene una significación mucho más profunda e interesante que en su segunda edición modernizada y castrada. J. Böhme es un espíritu profundamente religioso; la religión es el centro de su vida y de su pensamiento. Pero, al mismo tiempo, se ha adueñado de su sentimiento religioso la significación que alcanza la naturaleza en la época moderna —en el estudio de las ciencias de la naturaleza, en el espinozismo, el materialismo, el empirismo—. Ha abierto sus sentidos a la naturaleza, y ha echado una mirada a su ser lleno de misterios; pero, al mismo tiempo, le asusta y no puede hacer concordar este terror ante la naturaleza con sus ideas religiosas.

> Cuando contemplaba la enorme profundidad de este mundo, el sol y las estrellas, las nubes, la lluvia y la nieve, y consideraba en mi espíritu toda la creación de este mundo encontraba en toda ella el bien y el mal, el amor y la ira, tanto en las criaturas irracionales como la madera, las piedras, la tierra y los elementos, como en los hombres y animales... Pero porque encontré que en todas las cosas había bueno y malo, tanto en los elementos como en las criaturas, y que en el mundo vivían también los ateos como los piadosos y que los pueblos bárbaros poseían los mejores países y tenían más suerte que los piadosos, me volví muy melancólico y afligido, y ningún escrito de los que conocía bien podía consolarme: y el diablo seguramente no dejaba de inculcarme ideas paganas que yo quiero aquí silenciar[3].

Pero, por más que a su sentimiento espanta el ser oscuro de la naturaleza que no concuerda con las ideas religiosas de un creador celestial, le embelesa al mismo tiempo, por otra parte, el aspecto brillante de la naturaleza. J. Böhme tiene sentido para la naturaleza. Vislumbra y hasta experimenta la alegría del mineralogista, del botánico, del químico, en una palabra, las alegorías de «las ciencias de

3. Resumen de J. Böhme, Amsterdam 1718, 58. Las citas siguientes se encuentran en las páginas 480, 338, 480, 323.

la naturaleza ateas». Le encanta el brillo de las piedras preciosas, el sonido de los metales, el perfume y vistoso colorido de las plantas, la gracia y suavidad de muchos animales. Evocando la revelación de Dios en la luz, proceso en el que «la figura maravillosamente bella del cielo se destruye en la divinidad, en innumerables colores y modos, y donde cada espíritu muestra una forma extraordinaria», «no puedo compararla —escribe en otro lugar— más que a las piedras preciosas más nobles, como el rubí, la esmeralda, el delfín, el ónix, el zafiro, el diamante, el jaspe, el jacinto, la amatista, el berilo, el ágata, el escarbunclo, etc.». Y en otro lugar:

> En lo que se refiere a piedras nobles, como el escarbunclo, el rubí, la esmeralda, el delfín, el ónix y otras semejantes, que son las más bellas de todas, tienen su origen allí donde el rayo de luz desapareció en el amor, pues el mismo rayo ha nacido en la suavidad, y es el corazón en el centro de la fuente del espíritu, por eso estas piedras son también suaves, vigorosas y amenas.

Vemos que J. Böhme no tenía mal gusto respecto a la mineralogía; pero que, además, le gustaban las flores, y tenía sentido para la botánica, lo demuestran, entre otros, los siguientes pasajes:

> Las fuerzas celestiales engendran puntos celestiales llenos de alegría y colores y toda clase de árboles y arbustos sobre los que crece el fruto delicioso y bello de la vida: también surgen en medio de estas fuerzas flores de toda clase de colores y perfume de una belleza celestial. Su gusto es muy variado, y cada uno, siguiendo su calidad y su especie, pero cada una es muy santa, divina y llena de alegría... Ahora bien, si quieres contemplar la pompa y la gloria divina tal como son en los cielos, saber qué plantas, qué alegrías o placeres hay allá, contempla entonces atentamente este mundo, observa qué clase de frutas y qué plantas crecen en las salinas de la tierra, qué árboles, arbustos, hierbas, raíces, flores, aceites, vinos y cereales, y todo lo que allí hay y tu corazón no puede dejar de buscar: todo es una imagen de la pompa celestial.

A J. Böhme no podía satisfacerle una decisión soberanamente despótica como fundamento explicativo de la naturaleza; ésta llenaba demasiado sus sentidos y su corazón; por eso él intentó explicarla de un modo natural. Pero de un modo natural y necesario no encontró otros fundamentos para su explicación más que las cualidades de la naturaleza que ejercieron sobre su sentimiento la más profunda impresión. J. Böhme —y en esto consiste su significación esencial— es un filósofo místico de la naturaleza, un vulcanista y neptunista teosófico, pues en «el fuego y en el agua se originaron, según él, todas las cosas». La naturaleza había hechizado el sentimiento religioso de Jacob Böhme —no en vano recibió su luz místi-

ca del resplandor de una vasija de estaño—, pero el sentimiento religioso sólo se mueve en sí mismo; no tiene ni la fuerza ni el valor de llevar la intuición de las cosas hasta su realidad efectiva; todo lo mira a través de la religión todo en Dios, es decir, todo en el resplandor encantador de la imaginación que se apodera del sentimiento, todo en imagen y como imagen. Pero la naturaleza afectaba su espíritu de manera opuesta; él debió, por consiguiente, poner esta oposición en Dios mismo —pues la aceptación de dos principios primitivos existentes, opuestos y autónomos, debería haber desgarrado su espíritu religioso—, debió haber distinguido en Dios mismo un ser suave, benéfico, y un ser furioso destructor. Todo lo que es ardiente, amargo, áspero, restringido, oscuro y frío procede de una dureza, amargura, frialdad y oscuridad divina, mientras que todo lo suave, brillante, cálido, tierno, dulce e indulgente procede de una cualidad en Dios dulce, suave, luminosa. En una palabra, el cielo es tan rico como la tierra. Todo lo que existe sobre la tierra existe también en el cielo[4] y todo lo que existe en la naturaleza existe en Dios. Pero aquí es divino, celestial, y allí, mundano, visible, exterior y material; sin embargo, son lo mismo.

> Cuando escriba sobre árboles, arbustos y frutos, no debes comprenderme mundanamente, a la manera de este mundo, pues no es mi opinión que en el cielo crezca un árbol muerto de dura madera, o una piedra que posea cualidades terrestres. No; mi opinión es celestial y espiritual, pero sincera y verdadera, pues no pienso más que lo que pongo en mis palabras.

Es decir, en el cielo están los mismos árboles y flores, pero los árboles que existen en el cielo son los árboles que perfuman y florecen en mi imaginación, sin ejercer sobre mí groseras impresiones materiales; los árboles sobre la tierra son los árboles en mi percepción sensible y real. La diferencia es entre imaginación e intuición[5].

> No es mi propósito —dice él mismo— describir el curso, el lugar o nombre de las estrellas, o cómo realizan anualmente su conjunción, su oposición o cuadratura y otros fenómenos de la misma especie, cómo actúan anualmente y a cada hora tampoco lo he estudiado y dejo este tratamiento para los sabios; mi

4. Según Swedenborg, los ángeles en el cielo tienen hasta vestidos y habitaciones. «Sus habitaciones son completamente iguales a las de la tierra que se llaman casas, pero son mucho más bellas; hay cámaras, habitaciones, dormitorios en gran cantidad así como entradas y alrededor jardines y praderas»: E. von Swedenborg, *Auserlesene Schriften* I, Frankfurt a. Main 1776, 190 y 196. Del mismo modo, para el místico, este mundo es el más allá, pero por eso mismo el más allá es este mundo.

5. En el libro citado, 339 y 369.

propósito, en cambio, es escribir según el espíritu y el sentido, y no según la intuición sensible.

La doctrina de la naturaleza en Dios quiere fundamentar mediante el naturalismo el teísmo, precisamente el teísmo que considera al ser supremo como un ser personal. El teísmo personalista piensa, al contrario, a Dios como un ser personal separado de toda materia; excluye de él todo desarrollo, pues éste no es más que la autoseparación de un ser de estados y cualidades que no corresponden a su verdadero concepto. En Dios, sin embargo, no se encuentra tal cosa, porque en él no se puede diferenciar principio, fin y medio, porque él es de una vez lo que es, es desde el principio como debe y puede ser; es la unidad pura de ser y esencia, realidad e idea, acción y voluntad. *Deus suum esse est:* «Dios es su propio ser». El teísmo concuerda en esto con la esencia de la religión. Todas las religiones, incluidas las positivas, se apoyan en la abstracción y se diferencian únicamente por el objeto de la abstracción. Hasta los dioses homéricos con figuras abstractas, a pesar de todo su esfuerzo vital y semejanza humana, tienen cuerpos como los hombres; cuerpos, sin embargo, de los que se han suprimido los límites e incomodidades humanas; es un ser aislado, destilado. Es evidente por sí mismo que esta abstracción no es arbitraria, sino determinada por el punto de vista esencial del hombre. Tal como es el hombre, tal como piensa en general, así también abstrae.

La abstracción expresa un juicio, afirmativo y negativo simultáneamente, alabanza y reproche. Lo que el hombre alaba y ensalza es para él Dios[6]. Lo que censura y rechaza es lo no-divino. La religión es un juicio. La determinación más esencial en la religión, en la idea del ser divino, es, según lo dicho, la separación entre lo que es digno de alabanza y de censura, de lo perfecto y de lo imperfecto, en una palabra, de lo esencial y de la nada. El culto mismo consiste únicamente en la renovación continua del origen de la religión, en la separación crítica y solemne entre lo divino y lo no divino.

El ser divino es la esencia humana transfigurada mediante la muerte de la abstracción; es el espíritu separado del hombre. En la religión se libera el hombre de los límites de la vida; aquí abandona lo que lo oprime, paraliza y afecta en forma repugnante; Dios es el sentimiento de sí mismo del hombre liberado de toda repugnancia; libre, dichoso y feliz se siente el hombre únicamente en su religión,

6. «Todo aquello que uno pone por encima de todo lo demás, eso es su Dios»: Orígenes, *Explan. in epist. Pauli ad Roman.*, c. 1.

solamente aquí vive a su manera y celebra su domingo. La mediación, la fundamentación de la idea divina reside para él fuera de esa idea —la verdad de la misma ya en el juicio, ya en que todo lo que él excluye de Dios posee la significación de lo no-divino, pero lo no-divino significa la nada—. Si admitiera la mediación de esta idea en la idea misma, perdería de este modo su significación verdadera, su encanto beatificante. El proceso de separación y de división entre lo inteligente y lo no-inteligente, la personalidad y la naturaleza, lo perfecto y lo imperfecto, se realiza necesariamente en el hombre, no en Dios, y la idea de la divinidad no está al comienzo sino al final de la sensibilidad, del mundo y de la naturaleza —«donde termina la naturaleza empieza Dios»— porque Dios es el último límite de la abstracción. Aquello de lo que no puedo abstraer más es Dios —el último pensamiento que soy capaz de concebir—, el último, es decir, el supremo: *id quo maius nihil cogitari potest, Deus est.* Que este omega de la sensibilidad sea también el alfa se comprende fácilmente, pero lo esencial está en que también es omega. El alfa es la consecuencia porque es lo último, es también lo primero. Y el predicado: «ser primero», no posee de ningún modo significación creadora, sino simplemente la significación de rango supremo. La creación en la religión mosaica tiene como finalidad asegurar exclusivamente a Jehová el predicado de Dios supremo, primero y verdadero, en oposición a los ídolos[7].

La intención de querer fundamentar la personalidad de Dios mediante la naturaleza se funda, por lo tanto, en una mezcla impura e impía de filosofía y religión, y una completa carencia de crítica y conocimiento en lo que concierne al nacimiento del Dios personal. Donde la personalidad rige como determinación esencial de Dios, donde se dice que un Dios impersonal no es Dios, se admite allí que la personalidad es ya, en y por sí misma, lo supremo y realísimo, se admite como fundamental el siguiente juicio: lo que no es persona está muerto, es nada; únicamente el ser personal es vida y verdad; la naturaleza es impersonal, luego es nada. La verdad de la personalidad se apoya sobre la no verdad de la naturaleza. Atribuir la personalidad a Dios significa afirmar la personalidad como un ser absoluto, pero la personalidad se concibe a diferencia, prescindiendo de la naturaleza. Verdad es que un Dios personal es un Dios abstracto; pero lo debe ser, está implicado en su concepto,

7. «Yo soy el Señor que lo hace todo»; «yo soy el Señor y no hay otro»; «yo soy Dios y no hay otro»; «yo soy el Señor, el primero y el último»: Isaías 41-47. De estas palabras resulta la importancia de la creación que será desarrollada más tarde.

pues no es más que lo que se pone fuera de toda conexión con el mundo, el ser personal del hombre que se libera de toda dependencia de la naturaleza. En la personalidad de Dios celebra el hombre la sobrenaturalidad, inmortalidad, independencia y ausencia de límites de su propia personalidad.

La necesidad de un Dios personal tiene en general su fundamento en que el hombre personal se halla y encuentra en la personalidad como en sí mismo. La sustancia, el espíritu puro, la sola razón no le satisfacen por demasiado abstractos, es decir, no le expresan, no le reconducen a sí mismo. El hombre sólo está satisfecho y feliz en sí mismo, en su ser. Por consiguiente, cuanto más personal es un hombre, tanto más fuerte es para él la necesidad de un Dios personal. El espíritu abstracto y libre no conoce nada más alto que la libertad; no necesita ligarse a un ser personal; la libertad es para él por sí misma, en cuanto tal, un ser real y verdadero. Un matemático o un astrónomo, un entendimiento puramente humano, un hombre objetivo que no está prisionero de sí mismo, que sólo se siente libre y feliz con la percepción de relaciones objetivamente racionales, en la razón que reside en las cosas mismas; semejante hombre celebrará la sustancia espinozista, o una idea semejante, como ser supremo, lleno de antipatía frente a un Dios personal y subjetivo. Por esta razón Jacobi fue un filósofo más clásico, porque fue más consecuente consigo mismo (por lo menos, en este aspecto). Como su Dios, también fue su filosofía personal y subjetiva. El Dios personal no puede ser fundado científicamente de otra manera que como fue establecido por Jacobi y sus discípulos. La personalidad sólo se demuestra de una manera personal.

Se puede seguramente fundar, más aún, se debe fundar la personalidad de un modo natural; pero únicamente si ceso de murmurar en la oscuridad del misticismo, si salgo a la luz clara del día de la naturaleza real y si confundo el concepto de Dios personal con el concepto de personalidad en general. Sin embargo, en el concepto de Dios personal cuya esencia es precisamente la personalidad liberada, separada y redimida de las fuerzas limitadas de la naturaleza, introducir subrepticiamente de nuevo esta naturaleza es tan erróneo como si se quisiera mezclar el néctar de los dioses con la cerveza fuerte de Brunswick, con la intención de dar una base sólida al brebaje etéreo. No se pueden derivar de la savia celestial que alimenta a los dioses los elementos de la sangre animal. Sólo la flor de la sublimación se origina por la evaporación de la materia; ¿cómo puedes en la substancia sublimada echar de menos la materia de la que tú mismo la has separado? No se puede ciertamente explicar la

esencia impersonal de la naturaleza a partir del concepto de personalidad. Explicar significa fundamentar; pero donde la personalidad es una verdad o, más bien, la suprema, la única verdad, la naturaleza no tiene significación esencial y, por consiguiente, tampoco fundamento esencial. La creación propiamente dicha de la nada es aquí el único fundamento explicativo, pues no dice más que lo siguiente: la naturaleza es nada; esto expresa con precisión la significación que tiene la naturaleza respecto de la personalidad absoluta.

11

EL MISTERIO DE LA PROVIDENCIA Y LA CREACIÓN *EX NIHILO*

La creación es la palabra pronunciada por Dios. La palabra creadora es la palabra interior idéntica con el pensamiento. Pronunciar es un acto de voluntad; la creación es, por consiguiente, un producto de la voluntad. Así como el hombre en la palabra de Dios afirma la dignidad de la palabra, también afirma en la creación la divinidad de la voluntad, y no de la voluntad de la razón, sino de la voluntad de la imaginación, de la voluntad sin límites de lo absolutamente subjetivo. La cima suprema del principio de subjetividad es la creación de la nada. Como la eternidad del mundo o de la materia no significa más que la sustancialidad de la materia, del mismo modo la creación del mundo de la nada no significa más que la nada del mundo. Con el principio de una cosa se pone también inmediatamente, por lo menos conceptualmente si no cronológicamente, el fin de la misma. El comienzo del mundo es el comienzo de su fin. Inmediatamente es ganado, inmediatamente es perdido. La voluntad que lo ha llamado a la existencia lo llama de nuevo a la nada. ¿Cuándo? El tiempo es indiferente, su ser o no ser depende únicamente de la voluntad. La voluntad de que el mundo exista, implica la voluntad, por lo menos posible, de que no exista. La existencia del mundo es, por lo tanto, una existencia momentánea, arbitraria e insegura, precisamente nada.

La creación de la nada es la expresión suprema de la omnipotencia. Pero la omnipotencia no es más que la subjetividad desligándose de todas las determinaciones y limitaciones, objetivas, celebrando su liberación como el poder y esencia suprema, la fuerza de poder poner todo lo real subjetivamente como algo irreal, todo lo

representable como algo posible —el poder de la imaginación, o de la voluntad, idéntica a la imaginación, el poder de la arbitrariedad[1]—. La expresión más fuerte y característica de la arbitrariedad subjetiva es el gusto y la complacencia —«Dios ha querido llamar a la existencia un mundo corporal y espiritual»—, es la prueba más irrefutable de que la propia subjetividad, la propia arbitrariedad, es puesta como ser supremo, como principio omnipotente del mundo. La creación de la nada como una obra de la voluntad omnipotente concuerda, por esta razón, en la misma categoría que el milagro o, más bien, es el primer milagro, no sólo según el tiempo, sino también según la importancia: es el principio a partir del cual todos los demás milagros se producen. La demostración es la historia misma. Todo milagro se ha justificado, explicado e ilustrado por la omnipotencia que ha creado el mundo de la nada. Quien ha hecho el mundo de la nada ¿cómo no podría convertir el agua en vino, hacer proferir palabras humanas a un asno, poder arrancar como por encanto agua de una roca? Pero el milagro es, como veremos más adelante, únicamente obra y objeto de la imaginación y, consiguientemente, también lo es la creación de la nada en cuanto es un milagro originario. Por esta causa se ha explicado la doctrina de la creación de la nada como una doctrina sobrenatural a la que la razón no hubiera podido llegar por sí misma, y se recurre a los filósofos paganos según los cuales el mundo habría sido formado por la razón divina a partir de una materia ya existente. Pero este principio sobrenatural no es más que el principio de la subjetividad que adquirió en el cristianismo dominio universal sin límites, mientras que los antiguos filósofos no fueron tan subjetivos como para concebir el ser absolutamente subjetivo, como el ser absoluto, exclusivamente absoluto, porque limitaban la subjetividad por la intuición del mundo o de la realidad: porque para ellos el mundo era una verdad. La creación de la nada al identificarse con el milagro también se la identifica con la providencia: pues la idea de la providencia es —originalmente, en su verdadera significación religiosa, allí donde todavía no ha sido acosada y limitada por el entendimiento incrédulo— idéntica a la idea de milagro. La demostración de la providencia es el milagro[2]. La creencia en la providencia es la

1. El origen más profundo de la creación de la nada se encuentra en el sentimiento, lo que es expresado y demostrado tanto directa como indirectamente en este libro. Pero lo arbitrario es precisamente la voluntad del sentimiento, la manifestación de la fuerza del sentimiento hacia el exterior.

2. «Los testimonios más seguros acerca de una providencia divina son los milagros»: Grotius, *De verit. rel. christ.*, I, § 13.

creencia en un poder, respecto al cual todas las cosas están a su disposición para cualquier uso, y frente a cuya fuerza todo el poder de la realidad es nada. La providencia suspende las leyes de la naturaleza; interrumpe la marcha de la necesidad, el vínculo de hierro que inevitablemente enlaza la consecuencia a la causa; en una palabra, es la voluntad misma todopoderosa y sin límite que ha llamado al mundo de la nada a la existencia. El milagro es una *creatio ex nihilo,* una creación de la nada. Quien convierte el agua en vino, hace el vino de la nada, pues la materia prima del vino no reside en el agua; de lo contrario, la producción del vino no sería milagrosa sino que sería un acto natural. Únicamente en el milagro se acredita y demuestra la providencia. Ésta expresa, por consiguiente, lo mismo que la creación de la nada. La creación de la nada sólo puede ser comprendida y explicada en conexión con la providencia y con el milagro; pues éste no quiere expresar otra cosa sino que el autor del milagro es el mismo que ha producido las cosas de la nada por su sola voluntad: Dios creador.

La providencia se refiere esencialmente a los hombres. Por amor del hombre hace la providencia con las cosas todo lo que quiere por amor a él: suspende la validez de las leyes, por lo demás omnipotentes. La admiración de la providencia en la naturaleza, particularmente en el mundo de los animales, no es más que una admiración de la naturaleza y pertenece al naturalismo aunque sea religioso[3], pues en la naturaleza se manifiesta únicamente la providencia natural y no la divina, la providencia en cuanto es objeto de la religión. La providencia religiosa se revela solamente en el milagro, sobre todo en el milagro de la encarnación, punto central de la religión. Pero no leemos en ninguna parte que Dios, por amor a los animales, se haya hecho animal, semejante pensamiento es ya a los ojos de la religión blasfemo y ateo, o que Dios, en general, haya hecho milagros por amor de los animales o de las plantas. Al contrario, leemos que una pobre higuera, porque no tenía frutos en una época que no podía tenerlos, fue maldecida para dar al hombre un ejemplo del poder de la fe sobre la naturaleza; que los demonios fueron expulsados de los endemoniados, pero les fue permitido introducirse

3. Seguramente el naturalismo religioso es también un momento de la religión cristiana, todavía más que la religión mosaica que amaba tanto a los animales. Pero no es, de ningún modo, un momento característico, el momento cristiano de la religión cristiana. La providencia religiosa, la del cristianismo, es completamente diferente de la que viste los lirios y alimenta los cuervos. La providencia natural deja ahogarse al hombre que no sabe nadar, la providencia religiosa, la providencia cristiana, lo conduce sano y salvo sobre la orilla gracias a la mano del todopoderoso.

en los animales. También se dice: «Ningún gorrión cae del tejado sin la voluntad del padre», pero estos gorriones no tienen más valor e importancia que los cabellos de la cabeza del hombre que han sido contados. El animal no tiene —si prescindimos de su instinto— otro ángel protector ni otra providencia que sus sentidos o, en general, sus órganos. Un pájaro que haya perdido sus ojos ha perdido su ángel protector; perece necesariamente si no sucede un milagro. Pero también leemos que un cuervo llevó comida al profeta Elías, pero no leemos, por lo menos que yo sepa, que un animal haya sido conservado de un modo diferente al natural. Ahora bien, si un hombre cree que no tiene otra providencia que las fuerzas de su género, sus sentidos, su entendimiento, aparece a los ojos de la religión y de todos aquellos que hablan en nombre de la religión como un hombre irreligioso, porque cree únicamente en una providencia natural, pero a los ojos de la religión la providencia natural es tanto como nada. Por eso la providencia se refiere esencialmente sólo a los hombres, y hasta entre los hombres, propiamente, sólo a los religiosos: «Dios es el salvador de todos los hombres, pero particularmente de los creyentes»[4]. La providencia pertenece, como la religión, sólo a los hombres; ella debe expresar la diferencia esencial entre el hombre y el animal y arrebatar al hombre del poder de las fuerzas de la naturaleza. Jonás en el vientre de la ballena y Daniel en la gruta de los leones son ejemplos de cómo la providencia distingue al hombre (irreligioso) de los animales. De ahí que si fuera verdad que la providencia se manifiesta en las garras y colmillos de los animales —providencia tan admirada por los piadosos investigadores cristianos de la naturaleza—, entonces la providencia de la Biblia, la providencia de la religión sería una mentira, y viceversa. ¡Qué mezquina y al mismo tiempo ridícula hipocresía querer cultivar los dos, Biblia y naturaleza, simultáneamente! ¡Cómo contradice la Biblia a la naturaleza! ¡Cómo contradice la naturaleza a la Biblia! El Dios de la naturaleza se manifiesta en que da a los leones la fuerza y órganos que los hacen aptos para la conservación de su vida y, en caso de necesidad, degollar y devorar hasta a un individuo humano; el Dios de la Biblia se manifiesta, sin embargo, en que arrebata a su vez al individuo humano de los colmillos del león[5].

La providencia es una ventaja del hombre; expresa el valor del hombre a diferencia de los otros seres y cosas naturales; lo sustrae a

4. Timoteo 4, 10.

5. Al oponer la providencia religiosa o bíblica a la providencia natural, el autor tenía todavía delante de los ojos la teología aburrida y limitada de los naturalistas ingleses.

la conexión del mundo como totalidad. La providencia es el convencimiento del hombre del valor infinito de su existencia —un convencimiento que renuncia a la creencia en la verdad de las cosas exteriores—, del idealismo de la religión —la creencia en la providencia es lo mismo que la creencia en la inmortalidad personal, con la diferencia de que aquí se determina el valor infinito con relación al tiempo como duración infinita de la existencia—; quien no tiene especiales pretensiones, quien es indiferente de sí mismo, quien no se separa de la naturaleza, quien se ve desaparecer en el todo como una parte, no cree en ninguna providencia, es decir, en ninguna providencia especial; pero únicamente la providencia especial es la providencia en el sentido de la religión La creencia en la providencia es la creencia en el valor propio —por lo tanto, las consecuencias benéficas de esta creencia, pero también la falsa humildad, el orgullo religioso que confía en sí mismo, y que, sin embargo, transfiere al Dios amado la preocupación por sí mismo, la creencia del hombre en sí mismo—. Dios se preocupa de mí; intenta mi felicidad, mi salvación; quiere que llegue a ser bienaventurado, pero lo mismo quiero yo también, mi propio interés es el interés de Dios, mi propia voluntad es la voluntad de Dios, mi objetivo final es el fin de Dios: el amor de Dios por mí no es más que mi amor de mí mismo divinizado.

Pero allí donde se cree en la providencia, la creencia en Dios se hace dependiente de la creencia en la providencia. Quien niega que existe la providencia niega que existe Dios, o, lo que es lo mismo, que Dios es Dios; porque un Dios que no es la providencia del hombre, es un Dios ridículo a quien le falta la propiedad más esencial, más divina y digna de adoración. Por lo tanto, la creencia en Dios no es más que la creencia en la dignidad humana[6], la creencia en la significación divina de la esencia humana. Pero la creencia en la providencia (religiosa) es lo mismo que la creencia en la creación *ex nihilo* y viceversa: esta última no puede tener otra significación que la de la providencia desarrollada aquí, y en realidad no posee otra. La religión expresa esto de una manera completamente satisfactoria por el hecho de que pone al hombre como fin de la creación. Todas las cosas existen por el hombre, y no por sí mismas. Quien caracterice esta doctrina como orgullosa, como hacen los piadosos investigadores cristianos de la naturaleza, afirma que el cristianismo mismo es orgulloso, porque afirmar que el «mundo material» existe

6. «Los que niegan a los dioses destruyen la nobleza del género humano»: Bacon von Verulam, *Serm. fidel.*, 16.

por amor del hombre significa infinitamente menos que afirmar: Dios o, por lo menos, si seguimos a Pablo, un ser que es casi Dios y que apenas se puede distinguir de él, se ha hecho hombre por amor del hombre.

Pero si el hombre es el fin de la creación entonces es también su verdadero fundamento, pues el fin es el principio de la actividad. La diferencia entre el hombre como fin de la creación y el hombre como fundamento de la misma consiste simplemente en que el fundamento es la esencia abstracta y derivada del hombre, mientras que el hombre es el hombre real, individual; el hombre se conoce como fin de la creación, pero no como su fundamento, porque él separa de sí el fundamento, la esencia, como un ser personal diferente[7]. Sólo que este ser diferente, personal y creador, no es, en realidad, más que la personalidad humana considerada fuera de toda conexión con el mundo, que se da la seguridad de su realidad exclusiva mediante la creación, es decir, la posición del mundo, de lo objetivo, del otro, de una existencia dependiente, finita y nula. En la creación no se trata de la verdad y de la realidad de la naturaleza o del mundo, sino de la verdad y de la realidad de la personalidad, de la subjetividad como distintas del mundo. Se trata de la personalidad de Dios; pero la personalidad de Dios es la personalidad del hombre liberada de todas las determinaciones y límites de la naturaleza. De donde parte el interés íntimo por la creación y el horror respecto de las cosmogonías panteístas. La creación no es, como tampoco el Dios personal en general, asunto científico, sino personal, no es objeto de la inteligencia libre sino del interés del sentimiento. Se trata en la creación, solamente de una garantía, la última prueba pensable de la personalidad o subjetividad, como de una esencia absolutamente separada y que no tiene nada en común con el ser de la naturaleza, esencialidad supra y extramundana[8].

7. En Clemente de Alejandría (*Coh. ad gentes*) se encuentra un pasaje interesante. En traducción latina es el siguiente (de la mala edición de Augsburgo 1778): «At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum par existentes. Divini igitur verbi sive rationis, nos creaturae rationales sumus et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum». Pero la mística cristiana ha definido de una manera todavía más determinada como principio creador, como fundamento del mundo. «El hombre que antes de tiempo existe en la eternidad ha realizado con Dios todas las obras que éste ha hecho mil años antes y hará mil años después». «Por el hombre han salido de Dios todas las creaturas»: *Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten* (ed. cit., 5 y 119).

8. De ahí se explica el fracaso, por lo demás necesario, de todas las tentativas de la teología especulativa y de la filosofía que le es próxima, por ir de Dios hacia el mundo o

El hombre se diferencia de la naturaleza. Su diferencia es su Dios: la diferenciación de Dios y de la naturaleza no es más que la diferenciación del hombre y de la naturaleza. La oposición de panteísmo y personalismo se resuelve en la siguiente cuestión: ¿es la esencia del hombre una esencia extramundana o intramundana, sobrenatural o natural? Por eso son infructuosas, vanas, insensatas y repugnantes las especulaciones y discusiones sobre la personalidad y no personalidad de Dios; pues los especuladores, particularmente los partidarios de la personalidad, no llaman al hijo por su verdadero nombre; ponen la luz bajo el celemín; especulan en realidad sobre sí mismos, especulan en interés de su propio impulso de bienaventuranza, y, sin embargo, no quieren creer que se rompen la cabeza únicamente sobre sí mismos, especulando con la ilusión de atisbar los misterios de otro ser diferente. El panteísmo identifica al hombre con la naturaleza —bien sea con su aparición visible o con su esencia abstracta—; el personalismo lo aísla, separa al hombre de la naturaleza, lo convierte de una parte en un todo, en un ser absoluto por sí mismo. Ésta es la diferencia. Por eso, si queréis resolver estas cosas, cambiad vuestra antropología mística, invertida, a la que llamáis teología, por la antropología verdadera, y especulad a la luz de la conciencia y de la naturaleza sobre la diferencia o unidad del ser humano con el ser de la naturaleza. Vosotros mismos confesáis que el ser del Dios panteísta no es más que el ser de la naturaleza. ¿Por qué sólo queréis ver la paja en el ojo de vuestro enemigo, pero no la viga tan fácilmente perceptible en vuestros propios ojos? ¿Por qué queréis, con respecto a vosotros, hacer una excepción de una ley universalmente válida? Confesad, entonces, que vuestro Dios personal no es más que vuestra propia esencia, confesad que creyendo y demostrando que vuestro Dios está sobre y fuera de la naturaleza no creéis ni demostráis otra cosa sino que vuestro propio yo está sobre y fuera de la naturaleza.

Como en todas partes, también en la creación ocultan las determinaciones generales metafísicas, o aun panteístas, la esencia propia de la creación. Pero sólo se necesita prestar atención a las determinaciones más propias para convencerse de que el núcleo de la creación no es más que la autoconfirmación de la esencia humana, a diferencia de la naturaleza. Dios produce el mundo fuera de sí mismo primero solamente como pensamiento, plan, decisión, ahora se

hacer derivar el mundo de Dios. Precisamente porque son fundamentalmente falsas y absurdas, ignorando lo que hay de específico en la creación.

convierte en un hecho, y por ello el mundo aparece fuera de Dios, como un ser diferente de él, autónomo por lo menos relativamente. Pero del mismo modo, en tanto que se diferencia del mundo y se concibe como ser diferente de él, pone el hombre al mundo fuera de sí como un ser diferente —y este poner fuera de sí y diferenciarse es uno y un mismo acto. En tanto el mundo es puesto fuera de Dios, éste se pone a sí mismo diferente del mundo. ¿Qué es Dios, sino nuestro ser propio e subjetivo, desde el momento que se presenta fuera de él[9]? Si interviene la reflexión astuta, se niega la distinción entre exterior y interior como una distinción finita y humana. En cuanto a la negación del entendimiento, que es sólo incomprensión e insensatez de la religión, no debe tenerse en cuenta. Si se piensa seriamente, destruye el fundamento de la conciencia religiosa; suprime la posibilidad y hasta la esencia de la creación, pues se apoya sobre la verdad de esta diferencia. Se pierde, además, completamente el efecto de la creación, la majestad de este acto respecto del alma y de la imaginación, si no se toma en sentido real el ponerse fuera de sí. Pues ¿qué otra cosa significa hacer, crear y producir, sino hacer objetivo y accesible a los sentidos lo que antes era sólo subjetivo y, por lo tanto, invisible y no existente, de tal modo que ahora también otros seres diferentes de mí lo puedan conocer y gozar? ¿Qué es sino poner algo fuera de mí y distinguirlo de mí? Donde no existe la realidad o posibilidad de un ser fuera de mí, no se puede hablar de hacer ni de crear. Dios es eterno, pero el mundo ha nacido; Dios ya era cuando el mundo todavía no era; Dios es invisible y no cae bajo los sentidos, pero el mundo es sensible y material, luego está fuera de Dios; pues ¿cómo podría existir lo que es material en cuanto tal, la masa, la materia, en Dios? El mundo está fuera de Dios en el mismo sentido que el árbol, el animal y el mundo en general están fuera de mi representación y de mí mismo —seres diferentes de la subjetividad—. Sólo allí donde se admite un tal ponerse fuera de sí, como ocurría con los antiguos filósofos y teólogos, tenemos la doctrina pura de la conciencia religiosa y no

9. Tampoco se puede objetar aquí la unipresencia de Dios, la existencia de Dios en todas las cosas o la existencia de todas las cosas en Dios. Porque sin hablar del hecho de que el futuro fin del mundo real expresa con claridad suficiente la existencia exterior a Dios del mundo, es decir, su no-divinidad: sólo en el hombre Dios existe de una manera particular; pero sólo estoy en mi casa allí donde me encuentre de una manera particular. «Dios no es en ninguna parte propiamente Dios si no es en el alma. En todas las creaturas hay algo de Dios, pero en el alma Dios es divino, porque el alma es su descanso»: *Predigten etzlicher Lehrer*, 19. Y la existencia de las cosas en Dios allí donde no tiene significación panteísta, lo que excluye en el presente caso, no es más que una representación sin realidad y no expresa la mentalidad particular de la religión.

falsificada. Los filósofos y teólogos especulativos de los tiempos modernos introducen subrepticiamente toda clase de elementos panteístas, aunque rechacen el principio del panteísmo; pero precisamente por esta razón traen al mundo una creatura absolutamente contradictoria e insoportable.

El creador del mundo es, pues, el hombre, que, mediante la demostración o la conciencia de que el mundo ha sido creado, de que es obra de la voluntad es decir, que es dependiente, impotente y nulo, se da la certeza de su propia importancia, verdad e infinidad. La nada a partir de la cual ha sido producido el mundo es su propia nada. Cuando dices: el mundo ha sido hecho de la nada, te representas al mundo mismo como nada, eliminas de tu cabeza todos los límites de tu imaginación de tu sentimiento, de tu voluntad, pues el mundo es el límite de tu voluntad y de tu sentimiento; únicamente el mundo obliga tu alma; únicamente él es el tabique divisorio entre tú y Dios, que es tu esencia perfecta y feliz. Niegas, entonces, subjetivamente el mundo; te representas a Dios por sí mismo, es decir, como subjetividad absolutamente ilimitada, el alma que goza únicamente de sí misma, que no necesita del mundo, que no sabe nada de los vínculos dolorosos de la materia. En el fondo más íntimo de tu alma deseas que no exista ningún mundo, pues donde existe el mundo, hay materia, y donde existe la materia, allí hay presión y choque, espacio y tiempo, límite y necesidad. Sin embargo existe el mundo y también existe la materia. ¿Cómo puedes salir airoso de esta contradicción? ¿Cómo puedes librarte del mundo de los sentidos para que no turbe el embeleso que experimenta el alma sin límites? Sólo haciendo del mundo mismo un producto de la voluntad, otorgándole una existencia arbitraria, que se despliega siempre entre el ser y la nada, en espera de su destrucción. Ciertamente no se puede explicar el mundo o la materia —pues ambos son inseparables a partir del acto de creación; pero es además completamente falso exigir semejante cosa a la creación, pues ésta se funda en el siguiente pensamiento: no debe existir ningún mundo ni ninguna materia y, por eso, cada día se espera su fin con pasión. Aquí no existe el mundo en su verdad; sólo es objetivo como límite opresivo del alma y de la personalidad humana. ¿Cómo se podría fundar y deducirse el mundo en su verdad y realidad de un principio que niega el mundo?

Para reconocer lo justo de la significación desarrollada de la creación, basta considerar seriamente el hecho de que lo principal en la creación no es en absoluto la creación de vegetales y animales, del agua y de la tierra, para los cuales no existe ningún Dios, sino la

creación de seres personales, de espíritus, como se acostumbra a decir. Dios es el concepto o la idea de la personalidad, en cuanto él mismo es persona, que es en sí misma subjetividad existente separada del mundo, el ser por sí mismo, puesto como ser y esencia absolutos, carente de necesidades, el yo sin el tú. Pero como el ser absoluto, que existe sólo por sí mismo, contradice el concepto de vida verdadera y el concepto del amor, ya que la conciencia de sí mismo está esencialmente unida a la conciencia de un tú, y que la soledad, por lo menos a la larga, no se puede preservar de la sensación de aburrimiento y monotonía: pues bien, entonces se progresa simultáneamente del ser divino a otro ser consciente, mientras que el concepto de personalidad, que al principio se había concentrado en un solo ser, se extiende a una pluralidad de personas[10].

Si se concibe la persona físicamente como un ser real, como un ser de necesidad, entonces aparece solamente al fin del mundo físico, como objetivo final de la creación, cuando las condiciones de su existencia están presentes. Por el contrario, si se considera al hombre abstractamente como persona, tal como sucede en la especulación religiosa, se corta aquella vía indirecta; se trata en línea directa de la autofundamentación de la última autoconfirmación de la personalidad humana. Por cierto, la personalidad divina se distingue de todas las maneras posibles de la personalidad humana, a fin de encubrir la no-diferenciación de esta última; sin embargo, estas diferencias son puramente o sofísticas o imaginarias. Todas las razones esenciales de la creación se reducen sólo a las determinaciones, a las razones que imponen al yo la conciencia de la necesidad de otro ser personal. Especulad todo lo que queráis; jamás deduciréis vuestra personalidad de Dios, si antes no la habéis introducido en él, y si Dios mismo no es vuestro ser subjetivo o personal.

10. Éste es el punto en el que la creación no nos presenta solamente el poder de Dios, sino también el amor divino. «Existimos porque Dios es bueno» (Agustín). En el principio antes del mundo, Dios existía solo. «Antes de que las cosas existieran sólo existía Dios; él era el mundo, el lugar y el todo para sí mismo. Él era solo porque fuera de él sólo era la nada» (Tertuliano). Pero no hay felicidad más grande que hacer felices a los demás. La felicidad se encuentra en el acto de la comunicación. Pero sólo se comunican la alegría, el amor. El hombre pone, pues, como principio de la existencia la comunicación del amor. «Dios pone fuera de sí mismo el éxtasis del bien» (Dionisio Areopagita). Todo lo que es esencial no se funda más que sobre sí mismo. El amor divino es la alegría de vivir que se funda sobre sí misma, que se afirma en sí misma. El sentimiento de sí mismo supremo de la vida, la alegría suprema de vivir, es el amor: él hace feliz. Como ser bueno, Dios es la personificación y la objetivación de felicidad de la existencia.

12

LA SIGNIFICACIÓN DE LA CREACIÓN EN EL JUDAÍSMO

La doctrina de la creación proviene del judaísmo; es la doctrina característica y fundamental de la religión judaica. Pero el principio que tiene por base no es tanto el principio de la subjetividad, sino más bien el del egoísmo. La doctrina de la creación en su significado característico, se origina solamente a partir del punto de vista en el que el hombre somete prácticamente la naturaleza a su voluntad y a su necesidad, y la reduce, por lo tanto, en su representación al estado de pura y simple materia prima, a ser un producto de la voluntad. Entonces se explica su existencia en tanto en cuanto el hombre se la explica y la interpreta a partir de sí mismo. La pregunta ¿de dónde proviene la naturaleza o el mundo? presupone propiamente la admiración ante el hecho de que exista; o, bien, que se plantee la cuestión ¿por qué existe? Pero esta admiración y esta cuestión surgen sólo allí donde el hombre ya se ha separado de la naturaleza, y la ha convertido en mero objeto de la voluntad. El autor del libro de la Sabiduría (capítulo 13) dice con razón que «los paganos no se habían elevado hasta el concepto de un creador a causa de la belleza del mundo». Para quien la naturaleza es un ser hermoso, aparece como fin de sí misma, y teniendo el fundamento de su existencia en sí misma, no llega a plantearse la cuestión de por qué existe. El concepto de naturaleza y de divinidad no se separan en su conciencia de su intuición del mundo. La naturaleza, tal como se presenta a sus sentidos, la puede concebir como originada, engendrada, pero no como creada en sentido propio, en el sentido de la religión, es decir, no hecha como un producto arbitrario. Y con este ser originado no expresa nada sospechoso; el origen para él no

encierra en sí nada impuro y no-divino, ya que se imagina hasta a sus propios dioses como originados. La fuerza generadora es para él la fuerza primera: él pone como fundamento de la naturaleza una fuerza de la naturaleza, una fuerza presente que actúa como fundamento de las cosas en su intuición sensible. Así piensa el hombre que se relaciona con el mundo estética o teóricamente —pues la intuición teórica es originariamente estética y la estética es la *prima philosophia*— y aquel para quien el concepto del mundo es el concepto de cosmos, de la gloria y de la divinidad misma. Sólo allí donde una tal intuición animaba al hombre, podían ser concebidos y expresados pensamientos como los de Anaxágoras: el hombre ha nacido para la contemplación del mundo[1]. El punto de vista de la teoría es el punto de vista de la armonía con el mundo. La actividad subjetiva, aquella en la que el hombre encuentra satisfacción y campo libre, es aquí únicamente la imaginación sensible. Satisfecho, deja, al mismo tiempo, subsistir en paz a la naturaleza, mientras que construye sus castillos en el aire, sus cosmogonías poéticas a partir únicamente de materiales naturales. Por el contrario, cuando el hombre se sitúa sólo en el punto de vista práctico y considera desde allí el mundo convirtiendo el punto de vista práctico en teórico se enemista con la naturaleza y la convierte en la sierva más humilde de su propio interés, de su egoísmo práctico. La expresión teórica de esta intuición egoísta y práctica según la cual la naturaleza, en y por sí misma, es nada, reza del modo siguiente: la naturaleza o el mundo ha sido creado, es el producto de una orden. Dios habló: que el mundo sea, y el mundo se hizo, es decir, Dios ordenó: que el mundo sea, y sin demora se originó según aquella orden[2].

El utilitarismo, la utilidad, es el principio supremo del judaísmo; la creencia en una providencia divina especial es la creencia característica del judaísmo; la fe en la providencia, la fe en los milagros, pero la creencia en los milagros significa que la naturaleza es sólo contemplada como objeto de lo arbitrario y del egoísmo, que utiliza precisamente la naturaleza para fines arbitrarios. El agua se separa y divide, o se concentra como una masa sólida, el polvo se

1. En Diógenes Laercio II, c. 3, § 6, dice expresamente: «Para contemplar el sol, la luna y el cielo». Hay pensamientos semejantes en otros filósofos; por ejemplo, los estoicos: «El hombre ha nacido para contemplar e imitar el mundo»: Cicerón, *De natura*.

2. «Los hebreos dicen que la divinidad produce todo por su palabra y que todo ha sido creado, por así decirlo, por orden suya, para demostrar con qué facilidad realiza su voluntad y cuál es la amplitud de su omnipotencia. Salmo 33, 6: «El cielo ha sido creado por la palabra del Señor». Salmo 148, 5: «Lo que él ha ordenado ha sido creado». J. Clericus, *Comment. in Mosem*, Genes. I, 3.

transforma en piojos, el bastón en una víbora, el río en sangre, la roca en una fuente, y en el mismo lugar hay a la vez luz y oscuridad, el sol tan pronto se para en su carrera como retrocede. Y todos estos fenómenos contrarios a la naturaleza suceden para utilidad de Israel, únicamente por orden de Jehová, que no se preocupa de otra cosa sino de Israel y que no es más que el egoísmo personificado del pueblo israelita, con exclusión de todos los pueblos, la intolerancia absoluta. Éste es el misterio del monoteísmo.

Los griegos consideraban la naturaleza con sentido teórico; percibían la música celeste en el curso armónico de las estrellas; veían surgir al océano, padre de todos los seres, la naturaleza bajo la forma de Venus Anadiomena. Los israelitas, por el contrario, abrieron a la naturaleza únicamente sus sentidos gástricos, sólo por medio del paladar encontraban gusto en la naturaleza; sólo mediante el goce del maná percibían a su Dios. El griego practicaba las humanidades, las artes liberales, la filosofía; el israelita no se elevaba más allá del estudio del pan de la teología.

> Por la tarde tendréis carne para comer y por la mañana os saciaréis de pan y descubriréis que soy Dios, y vuestro señor[3]. Jacob hizo un voto y dijo: «Si Dios está conmigo y me preserva durante el camino que tengo que recorrer y me da pan para comer y vestidos para cubrirme y me devuelve con paz a casa de mi padre, será el Señor mi Dios»[4].

Comer es el acto más solemne y, en todo caso, es la iniciación de la religión judía. Comiendo celebra y renueva el israelita el acto de la creación; comiendo declara el hombre la naturaleza como una nada en sí. Cuando los setenta ancianos subieron con Moisés a la montaña, «vieron a Dios y, cuando lo hubieron visto, bebieron y comieron»[5]. La visión del ser supremo sólo estimulaba en ellos el apetito para comer.

Los judíos han conservado hasta hoy mismo su manera de ser. Su principio, su Dios, es el principio práctico del mundo; el egoísmo, y en concreto, el egoísmo bajo la forma de la religión. El egoísmo es el Dios que no permite que sucumban sus servidores. El egoísmo es esencialmente monoteísta, pues sólo tiene una finalidad: sí mismo. El egoísmo reúne y concentra al hombre sobre sí mismo; le da un principio de vida firme y sólida; pero lo hace teóricamente limitado,

3. 2 Moisés 16, 12.
4. 1 Moisés 28, 20.
5. 2 Moisés 24, 10, 11. «Tantum abest, ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarint»: Clericus.

porque es indiferente a todo lo que no se relaciona inmediatamente con su propio bienestar. La ciencia, como el arte, surgen, por lo tanto, solamente del politeísmo, pues el politeísmo es el sentido abierto y carente de envidia para todo lo bueno y bello sin distinción, el sentido del mundo y del universo. Los griegos recorrían el vasto mundo para extender su horizonte; los judíos rezan todavía hoy con el rostro vuelto hacia Jerusalén; en una palabra, el egoísmo monoteísta privaba a los israelitas del impulso y sentido libre de la teoría. Ciertamente Salomón aventajaba «a todos los hijos de oriente» en entendimiento y sabiduría, y hasta hablaba (actuaba, *agebat*) «de árboles, de los cedros del Líbano, hasta del hisopo que crece en las paredes, también de animales, pájaros, reptiles y peces»[6]. Pero Salomón no servía a Jehová con todo su corazón; Salomón servía a dioses y mujeres extranjeros; poseía un sentido y gusto politeístas. El sentido politeísta, repito, es el fundamento de la ciencia y del arte.

Conforme con este significado que la naturaleza en general tenía para los hebreos es también la significación de su origen. En la manera como explico el origen de una cosa, expreso claramente mi opinión y juicio sobre la misma. Si pienso despreciativamente de alguna cosa, considero también su origen despreciable. Los bichos, los insectos, provienen, según la opinión de los hombres, de los cadáveres y otras inmundicias. No porque derivaran estos bichos de un origen tan repugnante pensaban despreciativamente de ellos, sino porque pensaban así, porque para ellos les aparecería su ser tan despreciable, pensaron un origen que correspondiera a este ser, un origen despreciable. Para los judíos era la naturaleza un mero medio para sus fines, un mero objeto de la voluntad. El ideal, el ídolo de la voluntad egoísta, es la voluntad que manda ilimitadamente, que para alcanzar su fin, para realizar su objeto, no necesita de ningún medio, que lo que él quiere lo realiza por sí mismo, es decir, llama a la existencia por su simple querer. El egoísta sufre porque la satisfacción de sus deseos y necesidades necesita de mediación, porque existe un abismo entre el objeto y el deseo, entre el fin en la realidad y el fin en la representación, por eso, para curar este dolor, para liberarse de los límites de la realidad, pone como ser verdadero, como ser supremo, el ser que mediante el mero «yo quiero» produce el objeto. Por esta razón, para el hebreo la naturaleza, el mundo, era el producto de una palabra dictatorial, de un imperativo categórico, de un decreto mágico.

Lo que para mí no tiene significado teórico, lo que para mí no tiene esencia respecto de la razón o de la teoría, no tiene tam-

6. 1 Reyes 4, 30-34.

poco fundamento teórico, esencial. Por la voluntad afirmo y realizo simplemente su nada teórica. Lo que despreciamos no lo juzgamos digno de una mirada. Lo que se mira se aprecia; contemplar es reconocer. Lo que se contempla cautiva mediante misteriosas fuerzas de atracción, subyuga mediante el encanto que ejerce sobre los ojos, el orgullo criminal de la voluntad que quiere dominar todas las cosas. Lo que hace impresión sobre el sentido teórico, sobre la razón, se sustrae al dominio de la voluntad egoísta, reacciona, opone resistencia. Lo que el egoísmo exterminador consagra a la muerte, la teoría, llena de amor, lo devuelve a la vida.

El desconocimiento de la eternidad de la materia o del mundo por los filósofos paganos no tenía otro sentido sino el reconocimiento de que para ellos la naturaleza era una verdad teórica[7]. Los paganos eran idólatras, es decir, admiraban la naturaleza; no hacían más que lo que hacen aún hoy día los pueblos profundamente cristianos cuando convierten la naturaleza en objeto de su admiración, de su incansable investigación. «Pero los paganos adoraban los objetos de la naturaleza», se dirá. Es cierto; pero la adoración es la forma religiosa e infantil de la contemplación. Contemplación y adoración no se distinguen esencialmente. Lo que contemplo y ante lo que me humillo es a lo que ofrezco en sacrificio lo más noble que poseo: mi corazón y mi inteligencia.

También el investigador de la naturaleza se arrodilla ante ella cuando desentierra de las profundidades un liquen, un insecto o una piedra, aun con peligro de su vida, para glorificarlos a la luz de la contemplación y eternizarlos en la memoria de la humanidad científica. El estudio de la naturaleza es un servicio a la naturaleza, es idolatría en el sentido del Dios israelita y cristiano, e idolatría no es más que la primera contemplación de la naturaleza del hombre; pues la religión no es más que la primera y, por eso, infantil contemplación del hombre y de la naturaleza, pero todavía parcial y carente de libertad. Los hebreos, en cambio, se elevaron más allá de la idolatría hacia el servicio de Dios, más allá de la creatura hasta la contemplación del creador, es decir, se elevaron más allá de la contemplación teórica de la naturaleza que hechiza a los idólatras, hasta la contemplación puramente práctica que somete la naturaleza a los fines del egoísmo.

7. Por otra parte, es bien conocido que profesaban sobre esto opiniones diferentes (ver, por ejemplo, Aristóteles, *De caelo* I, c. 10). Pero su diferencia es secundaria, porque para ellos el ser creador es más o menos un ser cósmico.

> No levantes tus ojos hacia el cielo ni contemples el sol, la luna, ni las estrellas, ni el ejército celeste, y no reniegues adorando y sirviendo a aquellos que el señor tu Dios ha otorgado (es decir, obsequiado, *largitus est*) a todos los pueblos bajo el cielo[8].

Sólo en la profundidad insondable y en el poder del egoísmo hebreo tiene su origen la creación de la nada, es decir, la creación como un puro acto autoritario. Por esta razón, la creación de la nada no es objeto de la filosofía —al menos, bajo ninguna otra forma que la que se presenta aquí— pues corta de raíz toda verdadera especulación y no ofrece al pensamiento y a la teoría ningún punto de apoyo; es una doctrina respecto de la teoría, infundada, sostenida en el aire y que debe confirmar el utilitarismo y el egoísmo, no contiene ni expresa otra cosa más que la orden de no hacer de la naturaleza objeto del pensamiento y de la contemplación, sino de utilización y de goce. Pero cuanto más vacía es esta doctrina para la filosofía natural, tanto más profundo será su significado «especulativo», pues, precisamente porque no tiene ningún punto de apoyo teórico, deja a la especulación un margen infinito abierto a la sutilidad y las minucias infundadas y arbitrarias.

Y esto es así tanto en la historia de los dogmas y especulaciones como en la historia de los estados. Usos ancestrales, derechos e instituciones continúan arrastrándose aun cuando hace ya mucho tiempo que han perdido su sentido. Lo que ha sido una vez no quiere que se le prive del derecho de ser para siempre; lo que una vez ha sido bueno quiere ser bueno también para todos los tiempos. Detrás vienen, entonces, los intérpretes, los especuladores y hablan de un sentido profundo, porque ya no conocen el verdadero sentido[9]. Del mismo modo considera la especulación religiosa los dogmas separados de toda conexión en la que únicamente tenían sentido; no los reduce críticamente a su verdadero e íntimo origen, sino que, más bien, convierte lo derivado en lo originario y, viceversa, lo originario en lo derivado. Dios es su ser primero; el hombre, el segundo. Así se invierte el orden natural de las cosas. Lo primero es precisa-

8. 5 Moisés 4, 19. «Aunque los cuerpos celestes no sean obra de los hombres, han sido creados, sin embargo, a causa de los hombres. Que nadie adore al sol, sino que se eleve hasta el creador del sol»: Clemente de Alejandría, *Coh. ad gentes.*

9. Pero, naturalmente, sólo cuando se trata de la religión absoluta, porque en el caso de las otras religiones subrayan lo absurdo y lo ridículo de las representaciones que nos son extrañas y desconocidas en cuanto a su sentido y a su finalidad originarias. Y, sin embargo, de hecho, no es más ridículo venerar la orina de la vaca que beben el parsi y el indio para obtener el perdón de sus pecados que venerar un peine de la madre de Dios o un trozo de su vestido.

mente el hombre, lo segundo, la esencia del hombre que se objetiva: Dios. Sólo posteriormente se puede decir: como es Dios, así también es el hombre, aunque esta proposición sólo expresa una simple tautología. Pero en el origen es distinto, y sólo en el origen puede conocerse algo en su esencia verdadera. Primero crea el hombre, inconsciente e involuntariamente, a Dios a su propia imagen, y luego, a su vez, este Dios crea consciente y voluntariamente a los hombres a su imagen. Esto lo confirma, sobre todo, la forma de desarrollo de la religión israelita. De ahí la proposición vacilante de la teología: la revelación de Dios avanza paralelamente al desarrollo del género humano: naturalmente, pues la revelación de Dios no es más que la revelación, el autodespliegue de la esencia humana. El egoísmo supranaturalista de los judíos no provenía del creador sino, al contrario, éste de aquél; el israelita, mediante la creación, justificaba en cierto modo su propio egoísmo ante el tribunal de su razón.

Claro está que tampoco podía sustraerse el israelita en cuanto hombre —como se comprende fácilmente hasta por razones prácticas— a la admiración y contemplación teóricas. Pero sólo celebra el poder y grandeza de Jehová al celebrar el poder y grandeza de la naturaleza. Y este poder de Jehová se ha mostrado en su gloria máxima en las obras maravillosas que ha realizado para bien de Israel. Luego el israelita, cuando celebra este poder, se refiere siempre, en última instancia, a sí mismo; celebra la grandeza de la naturaleza por el mismo interés que el vencedor aumenta la fuerza de su enemigo para acrecentar su orgullo y ensalzar su gloria. Grande y poderosa es la naturaleza que Jehová ha hecho, pero más grande y poderoso es el orgullo de Israel. Por amor de Israel se para el sol; se subleva la tierra, según Filón, cuando se promulga la ley; en una palabra, por su amor cambia su esencia toda la naturaleza.

> Toda la creación, aunque tenía su propia manera de ser, se transformó según tus mandamientos, pues ella sirve para que tus hijos sean preservados incólumes[10].

Dios le dio a Moisés, según Filón, poder sobre toda la naturaleza; cada uno de los elementos le obedecía como al señor de la naturaleza. La necesidad y pobreza de Israel es la ley omnipotente y el destino del mundo. Jehová es la conciencia de Israel, de la santidad y necesidad de su existencia —una necesidad ante la que desaparece el ser de la naturaleza y de los otros pueblos—; Jehová es la *salus*

10. Sabiduría 19, 6.

populi, la salvación de Israel, en función de la cual todo lo que obstaculiza su camino debe ser aniquilado; Jehová es el orgullo exclusivo y monárquico, el fuego aniquilador de la ira en los ojos vengadores del Israel exterminador; en una palabra, Jehová es el yo de Israel que se objetiviza como fin y señor de la naturaleza. Así celebra el israelita, en el poder de la naturaleza, el poder de Jehová y, en el poder de Jehová, el poder de su autoconciencia.

> Alabado sea Dios, que es un Dios que nos ayuda y es nuestra salvación [...]. El Dios Jehová es mi fuerza [...]. Dios mismo obedeciendo al héroe (Josué), porque Jehová en persona combatía con Israel [...]. Jehová es un Dios guerrero[11].

Aunque en el transcurso del tiempo el concepto de Jehová se haya ampliado en algunas mentes, y su amor, como dice el autor del libro de Jonás, se haya extendido a todos los hombres, esto no pertenece al carácter esencial de la religión israelita. El Dios de los padres, al cual se unen los recuerdos más queridos, el antiguo Dios histórico permanece siendo el fundamento de una religión[12].

11. Según Herder.

12. Debemos observar también que la admiración del poder y de la gloria de Dios, como la de Jehová, en la naturaleza no es en realidad más que admiración por la gloria y el poder de la naturaleza, aunque no en la conciencia del israelita (sobre esto ver P. Bayle, *Ein Beitrag...*). La demostración formal de esto es externa a nuestro plan, puesto que aquí nos limitamos sólo al cristianismo, es decir, a la adoración de Dios en el hombre. Sin embargo, el principio de esta prueba se expresa también en esta obra.

13

LA OMNIPOTENCIA DEL SENTIMIENTO O EL MISTERIO DE LA ORACIÓN

Israel es la definición histórica de la naturaleza particular de la conciencia religiosa, a pesar de que aquí permanecía todavía afectada por los límites de un interés particular, del interés nacional. Basta abandonar estos límites para obtener la religión cristiana. El judaísmo es el cristianismo mundano; el cristianismo, el judaísmo espiritual. La religión cristiana es la religión judía purificada del egoísmo nacional; en realidad es, al mismo tiempo, una religión nueva y distinta, porque toda reforma, toda purificación promete, especialmente en las cosas religiosas donde hasta lo más insignificante adquiere importancia, un cambio esencial. Para el judío era el israelita el mediador, el vínculo entre Dios y el hombre; y en su relación con Jehová se consideraba como israelita; Jehová era más que la unidad de la conciencia de Israel objetivado como ser absoluto, la conciencia nacional, la ley universal, el punto central de la política[1]. Si abandonamos los límites de la conciencia nacional, se obtiene al hombre en vez de al israelita. Así como el israelita objetivaba en Jehová su esencia nacional, del mismo modo el cristiano objetiva en Dios su esencia humana, liberada de los límites de la nacionalidad[2], es decir, su esencia subjetiva. Así como Israel convertía la necesidad y pobreza de su existencia en ley del mundo, así como divinizaba en esta necesidad misma su deseo de venganza, del mismo modo con-

1. «La mayor parte de la poesía hebrea, que se considera tan frecuentemente como únicamente espiritual, es política»: Herder.

2. La esencia humana subjetiva, porque la esencia humana, en cuanto esencia del cristianismo, es una esencia sobrenatural que excluye por sí misma la naturaleza, el cuerpo, la sensibilidad, a través de los cuales sólo nos puede ser dado un mundo objetivo.

vertía el cristiano las necesidades del sentimiento humano en poderes y leyes universales del mundo. Los milagros del cristianismo, que constituyen una característica esencial del mismo, como los milagros del antiguo testamento constituían una característica del judaísmo, no tienen como objeto el bienestar de una nación, sino el bienestar del hombre; en realidad, únicamente del creyente cristiano; pues el cristianismo reconocía a los hombres sólo bajo la condición, la limitación de la cristiandad, en contradicción con el verdadero corazón humano que es universal. Pero de esta limitación fatal hablaremos posteriormente. El cristianismo ha espiritualizado el egoísmo del judaísmo elevándolo a la subjetividad —aunque dentro del cristianismo esta subjetividad se exprese de nuevo como egoísmo puro—; esta exigencia de felicidad terrena que era el fin de la religión israelita se ha transformado en deseo de bienaventuranza celestial que es el fin del cristianismo.

El concepto supremo, el Dios de una comunidad política, de un pueblo, pero cuya política se expresa en forma de religión, es la ley, la conciencia de la ley como un poder absoluto y divino; el concepto supremo, el Dios del sentimiento humano, que no participa ni en el mundo ni en la política, es el amor, el amor que sacrifica por el amado todos los tesoros y todas las glorias en el cielo y en la gloria, el amor cuya ley es el deseo del amado y cuya fuerza es la fuerza ilimitada de la imaginación y de la actividad intelectual creadora de milagros.

Dios es el amor que satisface nuestros deseos y nuestras necesidades de sentimiento. Es el deseo realizado o elevado del corazón, para el que por la certeza de su cumplimiento y de su validez, para cuya certeza indudable no existe ninguna contradicción del entendimiento, ningún obstáculo de la experiencia o del mundo exterior. La certeza es para el hombre el poder supremo; aquello de lo que tiene certeza es para él lo existente y divino. Dios es el amor: esta sentencia suprema del cristianismo es la expresión de la autocerteza del sentimiento humano, de la certeza de su poder como el único autorizado, es decir, del poder divino; es expresión de la certeza que posee el hombre de la validez y verdad incondicionada de los deseos íntimos de su corazón, de que no hay ningún límite, ninguna oposición al sentimiento humano, que el mundo con toda su gloria y magnificiencia es nada frente al sentimiento humano[3]. Dios es el

3. «No hay nada que el hombre bueno y justo no pueda esperar de la bondad divina; el que cree en un Dios puede prometerse todos los bienes de los que es susceptible el ser humano, las cosas que ningún ojo vio y que ningún oído escuchó. Porque los que creen que un ser de bondad y poder infinitos se preocupa de los asuntos humanos y que nuestra alma

amor, es decir, el sentimiento es el Dios del hombre; más aún, es Dios absolutamente, el ser absoluto. Dios es la esencia del sentimiento que se objetiva ante sí mismo, puro sentimiento liberado de límites. Dios es el optativo del corazón humano transformado en el seguro y bienaventurado «existe» en el *tempus finitum,* es la omnipotencia sin restricciones del sentimiento, la oración que se escucha a sí misma, el sentimiento que se autoescucha y el eco de nuestros gritos de dolor. El dolor debe manifestarse; el artista toma involuntariamente el laúd para exhalar sus propios sufrimientos con acentos musicales, calma su dolor en tanto lo percibe y lo objetiva; aligera el peso que oprime su corazón comunicándolo al aire, convirtiendo su dolor en un ser universal. Sin embargo, no escucha las quejas del hombre; es insensible frente a sus sufrimientos. El hombre se aleja en general de la naturaleza, de los objetos visibles se vuelve hacia su interior para encontrar allí, oculto y protegido ante los poderes insensibles, oído a sus sufrimientos. Aquí expresa los secretos que le oprimen, alivia su corazón agobiado. Este alivio del corazón, este secreto expresado, esta manifestación del dolor del alma es Dios. Dios es una lágrima del amor vertida por la miseria humana. «Dios es un gemido inexpresable que se encuentra en el fondo del alma». Tal es la expresión[4] más maravillosa, profunda y verdadera de la mística cristiana.

La esencia más profunda de la religión manifiesta el acto más simple de la religión: la oración; un acto que dice infinitamente más, o por lo menos tanto, como el dogma de la creación, aunque la especulación religiosa la considere a ésta como el misterio más grande. Pero, ciertamente, no es la oración antes o después de la comida, oración que alimenta el egoísmo, sino la oración preñada de dolor, la oración del amor inconsolable, la oración que expresa el poder del corazón que deriva a los hombres.

En la oración, el hombre trata de tú a Dios; luego declara alto y perceptiblemente que Dios es su otro yo; confiesa a Dios sus pensamientos más secretos como el ser que le es más próximo e íntimo, sus deseos más entrañables, cuya exteriorización le avergüenza, permite que llegue a oírlos. Pero manifiesta estos deseos con la seguridad, con la certeza de que serán cumplidos. ¿Cómo podría dirigirse a un ser que no prestara oídos a sus quejas? ¿Qué otra cosa es, pues,

es inmortal tienen necesariamente esperanzas infinitas. No hay nada que pueda destruir o hacer vacilar estas esperanzas con tal que no lleve una vida licenciosa e impía»: Cudworth, *Syst Intellect,* c. 5, sec. 5, § 27.

4. Sebastian Frank von Wörd, en *Zinkgrefs Apophthegmata deutscher Naton.*

la oración sino el deseo manifestado del corazón con la seguridad de su cumplimiento[5]? ¿Qué otra cosa es el ser que cumple estos deseos sino el sentimiento humano que presta oído y que se confirma a sí mismo, que se afirma sin réplica ni objeción? El hombre que no libera su mente de la representación del mundo según la cual todo aquí es simplemente un medio, que todo efecto tiene naturalmente su causa, que todo deseo se alcanza solamente cuando es convertido en objeto, y se toman los medios correspondientes; un hombre semejante no reza, simplemente trabaja; transforma los deseos alcanzables en fines de la actividad mundana, los restantes deseos que reconoce como subjetivos los reprime o los considera, precisamente en cuanto subjetivos, piadosos deseos. En una palabra, limita y condiciona su ser por el mundo del que se considera miembro, y sus deseos mediante la idea de necesidad. En la oración, en cambio, excluye el hombre el mundo y con él todo pensamiento de mediación, de dependencia, de triste necesidad; convierte sus deseos, sus asuntos del corazón en objetos del ser independiente, todopoderoso y absoluto, es decir, se afirma ilimitado. Dios es el «sí» del sentimiento humano en la identidad absoluta de lo subjetivo y de lo objetivo, la certeza de que el poder del corazón es más grande que el poder de la naturaleza, que la necesidad del corazón indigente es la necesidad todopoderosa, el destino del mundo. La oración cambia el curso de la naturaleza; determina a Dios a la producción de un efecto que está en contradicción con las leyes de la naturaleza. La oración es el comportamiento del corazón humano en relación consigo mismo, en relación con su propia esencia. En la oración, el hombre olvida que existe un límite de sus deseos, y se siente feliz en este olvido.

La oración es la autodivisión del hombre en dos seres, un diálogo del hombre consigo mismo, con su corazón. Pertenece a la eficacia de la oración que sea pronunciada en voz alta, con claridad y llena de energía. Involuntariamente la oración brota de los labios; la presión del corazón destruye el cerrojo de la boca. Pero la oración en voz alta es la oración que manifiesta su esencia: la oración

5. Sería una pobre objeción decir que Dios sólo cumple los deseos, los ruegos hechos en su nombre o en el interés de la iglesia de Cristo, en una palabra, los deseos que coinciden con su voluntad; porque la voluntad de Dios es precisamente la voluntad del hombre, o, más bien, Dios tiene el poder, pero el hombre la voluntad: Dios hace feliz al hombre, pero el hombre quiere ser feliz. Un deseo individual, tal o cual deseo, no puede ser escuchado; pero esto no tiene importancia mientras que el género, la tendencia esencial sea admitida. El hombre piadoso cuyo ruego no ha fructificado se consuela con la idea de que el cumplimiento de aquél no le habría sido ventajoso para su salvación. Ver, por ejemplo, *Oratio de precatione,* en *Declamat. Melanchthonis* III.

es, esencialmente, aunque no sea expresada exteriormente, discurso; la palabra latina *oratio* significa ambas cosas; en la oración el hombre se expresa con sinceridad sobre aquello que lo oprime y lo que en general le afecta; en ella objetiva su corazón; por lo tanto, es la fuerza moral de la oración. El recogimiento, se dice, es la condición de la oración. Pero es más que condición: la oración es el recogimiento mismo; la eliminación de todas las representaciones que distraen, de todos los influjos exteriores que disturban, es el regreso hacia sí mismo para relacionarse única y exclusivamente con su propio ser. Sólo una oración confiada, sincera, cordial e íntima ayuda, se dice, pero esta ayuda reside en la oración misma. Así como en la religión lo original, la *prima causa,* la cosa misma consiste siempre en lo subjetivo, lo humano y subordinado, del mismo modo también aquí estas propiedades subjetivas constituyen la esencia objetiva de la oración misma[6].

La opinión más superficial de la oración es cuando se la considera como una expresión del sentimiento de dependencia. Ciertamente expresa la oración una cosa semejante, aunque se trata de la dependencia del hombre de su corazón y de sus sentimientos. Quien se siente dependiente no abre su boca a la oración; el sentimiento de dependencia le arrebata el placer y el valor para eso, pues el sentimiento de dependencia es el sentimiento de necesidad. La oración se enraiza más bien en la confianza absoluta y despreocupada del corazón respecto a todo tipo de necesidades, confianza de que todos sus asuntos son objetos del ser absoluto; que el todopoderoso, el ser infinito es el padre de los hombres, que es un ser compasivo lleno de entendimientos y amante; que, por lo tanto, los deseos y sentimientos más sagrados y queridos para el hombre son verdades divinas. El hijo no se siente dependiente del padre en cuanto padre; posee más bien en el padre el sentimiento de su fuerza, la conciencia de su valor, la garantía de su existencia, la certeza del cumplimiento de sus deseos; sobre el padre se apoya el peso de la preocupación; el hijo, en cambio, vive feliz y despreocupado confiando en el padre, su protector viviente, que sólo quiere la felici-

6. Por razones subjetivas la oración comunitaria tiene más poder que la oración individual. La comunidad eleva la fuerza del sentimiento, acrecienta el sentimiento de sí mismo. Lo que no se puede sólo se puede con otro. El sentimiento de soledad es el sentimiento de la limitación, el sentimiento de comunidad es el sentimiento de libertad. De ahí que cuando los hombres están amenazados por fuerzas de la naturaleza se reúnen. «Es imposible, según san Ambrosio, que la oración de varios no consiga nada... Se rehúsa a la individualidad lo que se concede al amor»: P. Paul Mezger, *Sacra historia de gentis hebr. ortu. Aug.* V, 1700, 668-669.

dad y el bienestar del hijo. El padre convierte al hijo en fin, y asimismo en medio de su existencia. El hijo que pide algo a su padre no se dirige a él como un ser diferente e independiente, como señor, como persona en general, sino que se dirige a él como y en cuanto depende y está determinado por sus sentimientos de paternidad y de amor por su hijo. La petición es simplemente expresión de la fuerza que el hijo ejerce sobre el padre; si es que podemos emplear aquí la expresión de fuerza, pues la fuerza del hijo no es más que la fuerza del corazón del padre mismo. El lenguaje tiene la misma forma para las peticiones y las órdenes: el imperativo. La petición es el imperativo del amor. Y este imperativo tiene infinitamente más poder que el despótico. El amor no ordena; el amor sólo necesita indicar sus deseos para estar seguro de su cumplimiento; el déspota debe introducir ya en su tono una cierta fuerza para convertir otros seres indiferentes frente a él en ejecutores de sus deseos. El imperativo del amor actúa como una fuerza electro-magnética, el imperativo despótico con la fuerza mecánica de un telégrafo de madera. La expresión más íntima de Dios en la oración es la palabra «padre». La más íntima porque el hombre se comporta en relación con el ser absoluto como con el suyo propio, la palabra «padre» es precisamente la expresión misma de esta íntima unidad, expresión en la que reside la garantía de mis deseos, la caución de mi salvación. La omnipotencia a la que se dirige el hombre en la oración no es más que la omnipotencia de la bondad que para salvar al hombre hace posible lo imposible; en realidad no es más que la omnipotencia del corazón, del sentimiento que rompe todos los límites del entendimiento, que desborda todas las fronteras de la naturaleza, que no quiere que haya otra cosa que sentimiento, que no exista nada que contradiga al corazón. La creencia en la omnipotencia es la creencia en la nada del mundo exterior, de la objetividad, la creencia en la absoluta verdad y validez del sentimiento. La esencia de la omnipotencia no expresa más que la esencia del sentimiento. La omnipotencia es el poder ante el que no vale ni subsiste ninguna ley, ninguna determinación de la naturaleza y ninguna frontera; pero este poder es precisamente el sentimiento que experimenta toda necesidad y toda ley como un límite, y por esta razón, las niega. La omnipotencia no hace más que realizar y ejecutar la íntima voluntad del sentimiento. En la oración el hombre se dirige a la omnipotencia de la bondad. Esto no significa otra cosa que en la oración el hombre adora su propio corazón considerando la esencia de su sentimiento como el ser supremo y divino.

14

EL MISTERIO DE LA FE, EL MISTERIO DEL MILAGRO

La fe en el poder de la oración —y la oración sólo es una verdad religiosa allí donde se le asigna un poder, es decir, un poder sobre los objetos exteriores al hombre— es idéntica con la fe en el poder de los milagros, y la fe en los milagros es idéntica con la esencia de la fe en general. Sólo la fe reza; sólo la oración de la fe tiene fuerza. La fe no es más que la certeza confiada de la realidad, es decir, validez y verdad incondicional de lo subjetivo en oposición a los límites, es decir, a las leyes de la naturaleza y de la razón. El objeto característico de la fe es, por lo tanto, el milagro. Fe es fe en milagros, fe y milagros son absolutamente inseparables. Lo que objetivamente es el milagro o el poder milagroso, lo es subjetivamente la fe. El milagro es la cara exterior de la fe. La fe es el alma interior del milagro. La fe es el milagro del espíritu, el milagro del pensamiento, que se objetiva en el milagro exterior. Para la fe nada es imposible y esta omnipotencia de la fe la realiza sólo el milagro. El milagro es un ejemplo sensible de lo que puede la fe, la afectividad sin límites, la trascendencia del sentimiento, en una palabra, supranaturalismo, sobrenaturalidad es, por consiguiente, la esencia de la fe. La fe se refiere solamente a las cosas que están en contradicción con los límites, es decir, con las leyes de la naturaleza y de la razón, objetivando la omnipotencia del sentimiento, de los deseos humanos. La fe libera los deseos humanos de los vínculos de la razón natural; ella confirma lo que niegan la naturaleza y la razón; hace feliz al hombre, porque satisface sus deseos subjetivos. Ninguna duda intranquiliza a la fe verdadera. La duda sólo surge cuando salgo fuera de mí mismo y traspaso los límites de mi subjetividad,

para conceder también a lo que está fuera de mí, y es diferente, verdad y derecho a voto; cuando me conozco como un ser subjetivo y limitado, e intento ampliar mis fronteras a través de otro que está fuera de mí. Pero en la fe ha desaparecido el principio mismo de la duda, pues para la fe lo subjetivo en y por sí mismo es lo objetivo, lo absoluto mismo. La fe no es más que la fe en la divinidad del hombre.

> La fe es el valor del corazón que se provee de todo lo bueno en Dios. Semejante fe, donde el corazón pone toda su confianza en Dios, la exige Dios en el primer mandamiento cuando dice: «Yo soy el Señor tu Dios [...]». Esto es: yo quiero ser tu único Dios, no debes buscar a ningún otro Dios. Quiero ayudarte en tu necesidad [...]. No debes pensar que soy tu enemigo y que no quiero ayudarte. Cuando piensas así me conviertes en tu corazón, en un Dios diferente al que soy. Debes tener por cierto que quiero ser misericordioso contigo [...]. Dios gira y se desvía, siguiendo tus giros y tus desvíos [...]. Si piensas que está enojado contigo, entonces estará enojado. Si piensas que es despiadado contigo y te quiere arrojar al infierno, entonces será así. Tal cual sea tu fe en Dios, así será él para ti [...]. Si lo crees lo tendrás, si no lo crees no lo tendrás [...]. Tal como creemos así sucederá. Si lo consideramos nuestro Dios, no será ciertamente nuestro diablo. Si no lo consideramos nuestro Dios, no será tampoco nuestro Dios, sino que necesariamente será un fuego devorador [...]. Por nuestra incredulidad convertimos a Dios en un diablo[1].

Si creo, pues, en un Dios, tendré un Dios, es decir, la fe en Dios es el Dios del hombre. Si Dios es tal y como yo creo, ¿qué otra cosa es la esencia de Dios sino la esencia de la fe? ¿Puedes creer en un Dios bueno para ti, si no eres bueno para ti mismo, si desesperas de los hombres, si el hombre no es nada para ti? Si tú crees que Dios te es favorable, crees, por lo tanto, que nada puede ser ni es contra ti, que nada te contradice. Pero si crees que nada puede ser ni es contra ti, entonces crees —¿qué?— nada menos que tú eres Dios[2]. Que Dios sea un ser diferente es pura apariencia, imaginación. Que él es tu propia esencia, lo afirmas cuando confiesas que Dios es para ti un ser. ¿Qué es, pues, la fe sino la certeza del hombre respecto de sí mismo, la seguridad indubitable que su propio ser subjetivo es el ser objetivo, más aún, el ser absoluto, el ser de los seres?

La fe no se limita por la representación de un mundo, de un

1. Lutero XV, 262; XVI, 491, 493.

2. «Dios es omnipotente; pero quien tiene fe, es Dios»: Lutero XIV, 320. En otro pasaje Lutero llama directamente a la fe el «creador de la divinidad»; ciertamente añade en seguida, como es inevitable desde su punto de vista, la siguiente restricción: «No en el sentido que ella cree algo en el ser divino eterno, sino en el sentido de que ella lo crea en nosotros»: XI 161.

universo, de una necesidad. Para la fe sólo existe Dios, es decir, la subjetividad libre de sus límites. Cuando la fe surge en el hombre, el mundo sucumbe, mejor dicho, ha sucumbido ya. La fe en un hundimiento real de este mundo, en un hundimiento próximo, y presente por el sentimiento de este mundo que contradice los deseos cristianos, es un fenómeno de la esencia más íntima de la fe cristiana, una fe que no se puede separar en absoluto del contenido restante de la fe cristiana, cuyo abandono supondría la negación y la renuncia del verdadero y positivo cristianismo[3]. La esencia de la fe que se puede confirmar a través de todos sus objetos, hasta en su mínimo detalle, consiste en esto: que el hombre es lo que desea. Desea ser inmortal, pues es inmortal; desea que exista un ser que puede todo lo que es imposible a la naturaleza y a la razón, pues existe un ser semejante; desea que exista un mundo que corresponda a los deseos del sentimiento, un mundo de subjetividad ilimitada, es decir, un mundo de comodidad no disturbada, de ininterrumpida felicidad, pues existe; pero como existe un mundo opuesto a este mundo confortable, entonces este mundo debe perecer. Y debe perecer tan necesariamente como existe un Dios, ser absoluto del sentimiento humano. Fe, amor y esperanza constituyen la trinidad cristiana. La esperanza se refiere al cumplimiento de las promesas, de los deseos que todavía no han sido cumplidos, pero que serán cumplidos; el amor se refiere al ser que da y cumple estas promesas; la fe a las promesas y a los deseos que están ya cumplidos, que son ya hechos históricos.

El milagro es un objeto esencial del cristianismo, un contenido esencial de la fe. Pero ¿qué es el milagro? Un deseo sobrenatural realizado; nada más. El apóstol Pablo ilustra la esencia de la fe cristiana con el ejemplo de Abrahán. Abrahán no podía esperar posteridad por vía natural. Sin embargo, Jehová se la prometió por gracia especial. Y Abrahán creyó en contra de la naturaleza. Por eso esta fe le fue imputada como mérito y justicia; pues se necesita mucha imaginación para admitir como seguro algo que está en contradicción

3. Esta creencia es tan esencial para la Biblia que sin ella no se puede comprenderla. El pasaje de 2 Pe 3, 8, como resulta del capítulo entero, no va contra un fin próximo, porque mil años son como un día para el Señor, sino a la inversa, un día puede ser mil años y, entonces, ya mañana el mundo puede no existir. Que, en general, en la Biblia se espere y se profetice un fin del mundo muy próximo sólo puede negarlo un mentiroso o un ciego. Sobre esto, ver también los escritos de Lützelberger. Los cristianos religiosos han creído casi en todas las épocas en la proximidad del fin del mundo —Lutero, por ejemplo, declara que el «juicio último no está lejos» (por ejemplo, XVI, 2.6)— o por lo menos deseaban ardientemente en sus espíritus el fin del mundo, aunque, inteligentemente, dejaban sin señalar su proximidad o su lejanía. Ver, por ejemplo, Agustín, *De fine saeculi ad Hesychium*, c. 13.

con la experiencia, por lo menos con la experiencia racional y conforme a la ley. Pero ¿cuál era el objeto de esta promesa divina? La posteridad: el objeto de un deseo humano. ¿Y en qué creyó Abrahán cuando creyó a Jehová? En un ser que puede todo, que puede cumplir todos los deseos del hombre. ¿Existe, acaso, algo imposible para el Señor[4]?

Pero, ¿por qué retrocedemos hasta Abrahán? Las pruebas más contundentes las tenemos mucho más cerca. El milagro alimenta a los hambrientos, cura a los ciegos de nacimiento, a los sordos, cojos, salva de los peligros de muerte, resucita hasta a los muertos a petición de sus parientes. Satisface, pues, los deseos humanos; deseos que, por cierto, no siempre se dirige uno a sí mismo, como por ejemplo el deseo de resucitar a los muertos, pero que en cuanto expresan el poder de los milagros, en cuanto recaban la ayuda del milagro, son deseos trascendentes y sobrenaturales. Pero el milagro se diferencia de la naturaleza y de la razón en el modo de satisfacer los deseos y necesidades humanas, en que satisface los deseos del hombre de una manera que corresponde a la esencia del deseo, de la manera más deseable. El deseo no se vincula a ningún límite, a ninguna ley, ni a ningún tiempo; quiere ser cumplido sin demora, en el instante y tan rápido como el deseo es el milagro. La fuerza milagrosa realiza los deseos humanos instantáneamente, de un golpe y sin obstáculos. Que el enfermo sea curado no es ningún milagro, pero que sea curado inmediatamente por la sola fuerza de una simple orden, en esto reside el misterio del milagro. No es, pues, por el producto o por el objeto que engendra, sino únicamente por el modo y manera de como se genera por lo que se diferencia la actividad milagrosa de la actividad de la naturaleza y de la razón; si el poder milagroso realizara algo absolutamente nuevo, nunca visto ni imaginado, ni siquiera pensable sería entonces una actividad esencialmente diferente y al mismo tiempo demostrada objetivamente de modo fáctico. La actividad que sólo según la esencia y el contenido es natural y sensible, pero que según el modo y la forma es sobrenatural y suprasensible, esta actividad es sólo fantasía o imaginación. El poder del milagro no es más que el poder de la imaginación.

La actividad milagrosa es una actividad teleológica. La añoranza por Lázaro desaparecido, el deseo de sus parientes de recuperarlo, fue el motivo de la resurrección milagrosa; la acción misma, la satisfacción del deseo, constituía el fin. El milagro se realizó «en honor de Dios, para que el hijo de Dios sea honrado», pero los

4. 1 Moisés 18, 14.

hermanos de Lázaro enviaron a buscar al Señor con las siguientes palabras: «Mira que quien amas está enfermo», y las lágrimas que Jesús derramó vindican para el milagro un origen y fin humano. El sentido es: el poder, que puede hasta resucitar a los muertos, afirma el cumplimiento de todos los deseos humanos[5]. La gloria del hijo consiste precisamente en esto: en que es glorificado y reconocido como el ser que puede lo que el hombre no puede hacer pero puede desear. La actividad teleológica describe, como se sabe, un círculo: vuelve desde el fin a su comienzo. Pero la actividad milagrosa se diferencia de la realización ordinaria de un fin en que ella realiza un fin sin medios, estableciendo una unidad inmediata de deseo y cumplimiento, en que, por consiguiente, describe un círculo pero no en línea curva, sino en línea recta, por lo tanto, en la línea más corta. Un círculo en línea recta es el símbolo y la imagen matemática del milagro. Tan ridículo como querer construir un círculo en línea recta es querer fundamentar filosóficamente el milagro. El milagro es absurdo e impensable para el entendimiento, tan impensable como un hierro de madera o un círculo sin periferia. Antes de hablar sobre la posibilidad de si puede realizarse un milagro, debe demostrarse la posibilidad del milagro mismo, es decir, si lo impensable es pensable.

Lo que sugiere al hombre la ilusión de la pensabilidad del milagro es que se representa el milagro como un dato de los sentidos: por consiguiente, el hombre engaña su razón introduciendo subrepticiamente representaciones sensibles dentro de la contradicción misma. El milagro de la transformación del agua en vino, por ejemplo, no dice en realidad más que el agua es vino, es decir, afirma la unidad de dos predicados o sujetos que se contradicen absolutamente; pues en la mano del que hace el milagro no existe diferencia entre las dos substancias; la transformación es solamente la manifestación sensible de esta unidad que se contradice. Pero la transformación oculta la contradicción porque la representación natural del cambio se introduce subrepticiamente mientras tanto. Sin embargo no se ha realizado ninguna transformación paulatina, natu-

5. «Nadie en el mundo puede resucitar un muerto, pero el Señor Jesucristo no sólo puede hacerlo, sino que ni le causa siquiera trabajo... Lo ha hecho para testimoniar y significar que podía y quería salvar de la muerte. No lo hace cada día ni por cualquiera... es suficiente que lo haya hecho algunas veces reservando el resto hasta el juicio último»: Lutero XVI, 518. El significado positivo, esencial, del milagro es, pues, afirmar que el ser divino no es más que el ser humano. Los milagros confirman la doctrina, es decir, un ser que responde a las necesidades y a los deseos del hombre, un ser humano. Lo que el hombre-Dios expresa por palabras, el milagro lo demuestra por actos ad *oculos*.

ral, por así decirlo orgánica, sino una transformación absoluta, sin materia; una pura creación de la nada. En este acto milagroso, oscuro y preñado de misterio, en el acto en que el milagro se convierte en milagro, súbitamente, ya no se puede distinguir el agua del vino, lo que quiere decir tanto como el hierro es madera o un hierro de madera. El acto milagroso —y el milagro es un acto fugaz— no es por lo tanto pensable, pues niega el principio de la pensabilidad; pero tampoco es un objeto de los sentidos, objeto de una experiencia real o posible. El agua es objeto de los sentidos, también el vino; yo veo ahora perfectamente el agua, después el vino; pero el milagro mismo que convierte súbitamente el agua en vino esto no es objeto de ninguna experiencia real o posible, porque no es un proceso natural. El milagro es cosa de la imaginación; precisamente por esta razón es tan agradable, porque la imaginación es la actividad que corresponde al sentimiento, porque elimina todos los límites, todas las leyes que causan dolor al sentimiento, y así objetiva para el hombre la satisfacción inmediata y absolutamente ilimitada por sus deseos más subjetivos[6]. La propiedad esencial del milagro es la de ser agradable al sentimiento. Causa también el milagro una sublime y conmovedora impresión en cuanto expresa un poder ante el cual nada se resiste: el poder de la imaginación. Pero esta impresión reside sólo en el acto transitorio de la realización; la impresión esencial que permanece es la satisfacción. En el instante en que el muerto ha resucitado se espantan los amigos y parientes que lo rodean, ante la fuerza omnipotente y extraordinaria que transforma a los muertos en vivos; pero en ese mismo instante indivisible —pues los efectos del poder milagroso son sumamente rápidos— en que resucita, cuando el milagro se ha consumado, los parientes abrazan al resucitado y lo llevan entre lágrimas de alegría hacia casa para celebrar allí una fiesta encantadora. Del sentimiento surgen milagros para volver allí de nuevo. Hasta en la presentación misma no niega su origen. La presentación adecuada es sólo aquella que corresponde al sentimiento. ¿Quién negaría en el relato de la resurrección de Lázaro el tono satisfecho y placentero de las grandes leyendas[7]?

6. Por cierto que esta satisfacción —esta observación es evidente— es limitada en la medida en que está ligada a la religión a la fe en Dios. Pero esta limitación no es en realidad una limitación, puesto que Dios es la esencia ilimitada, absolutamente satisfecha, saciada de sí misma, del sentimiento humano.

7. Las leyendas del catolicismo —las mejores solamente, las que gustan verdaderamente— son, por así decirlo, sólo un eco de un sonido fundamental que domina ya en esta historia del nuevo testamento. El milagro podría ser definido precisamente como humor religioso. El catolicismo ha desarrollado especialmente este aspecto humorístico del milagro.

Pero el milagro es precisamente agradable porque, como se ha dicho, satisface sin trabajo y sin esfuerzo los deseos del hombre. El trabajo no es agradable para el sentimiento racionalista; pues el hombre hace aquí su existencia dependiente de la actividad teleológica, la cual es a su vez mediatizada por la representación del mundo objetivo. Pero el sentimiento no se preocupa en absoluto del mundo objetivo: no sale fuera ni sobre sí, es feliz en sí mismo. El elemento de la cultura, el principio nórdico de la exteriorización de sí falta totalmente al sentimiento. El espíritu clásico, el espíritu de la cultura, es el espíritu objetivo que se limita por leyes, determina el sentimiento y la imaginación por la contemplación del mundo, por la necesidad y la verdad de la naturaleza de las cosas. En el lugar de este espíritu puso el cristianismo la subjetividad ilimitada, desmesurada, trascendente y sobrenatural; un principio que en su esencia más íntima se opone al principio de la ciencia y de la cultura[8]. Con el cristianismo perdió el hombre el sentido, la capacidad de hacerse cargo de la naturaleza y del universo. Mientras existió el cristianismo verdadero, sincero, no falsificado y sin compromisos, mientras el cristianismo fue una verdad viviente y práctica, se realizaban milagros reales, y se realizaban necesariamente, pues la fe en milagros muertos, históricos, pasados, es por lo mismo una fe muerta, es el primer principio de la incredulidad o, más bien, la primera manera, por eso mismo conmovedora, servil e inauténtica, en que se manifiesta la incredulidad en los milagros. Pero allí donde se hacen milagros, todas las formas determinadas se fundan en las formas nebulosas de la imaginación y del sentimiento; el mundo, la realidad no poseen ya ninguna verdad, se considera únicamente como ser auténtico y real al ser milagroso, sentimental, es decir, al ser subjetivo.

Para el hombre de sentimiento, sin que lo quiera o sepa, la actividad suprema es inmediatamente la imaginación que en él es dominante. En cuanto suprema, la actividad de Dios es la actividad creadora. Su sentimiento es para él verdad y autoridad inmediatas; para él el sentimiento es tan verdadero como la imaginación; lo más verdadero y esencial; no puede abstraer de su sentimiento, ni tampoco superarlo. La fantasía o la imaginación (que aquí no se diferencia aunque se distinguen en sí) no es para él un objeto como lo es para nosotros, hombres de entendimiento que distinguimos la percepción

8. Es particularmente característico del cristianismo —y es una prueba popular de lo que decimos— que el único lenguaje que haya sido y sea todavía hoy considerado como el lenguaje, como la revelación del espíritu divino, sea el lenguaje indeterminado, sin ley, del sentimiento, y no el del arte ni el de la filosofía.

subjetiva de la objetiva; para él es idéntica inmediatamente consigo mismo y con su sentimiento, y en cuanto idéntica con su ser, es su representación esencial objetiva y necesaria. La fantasía es para nosotros una actividad arbitraria, pero allí donde el hombre no ha asumido el principio de la cultura, de la concepción del mundo, allí donde sólo él vive y se mueve dentro de su sentimiento, entonces, es la imaginación una actividad inmediata, involuntaria.

La explicación de los milagros a partir del sentimiento y de la imaginación es considerada hoy por muchos como superficial. Pero si nos hacemos cargo de los tiempos en que los milagros todavía vivientes y actuales eran objeto de creencia, en los que la verdad y existencia de las cosas exteriores no era todavía ningún sagrado artículo de fe, en que los hombres vivían tan alejados de la percepción del mundo que esperaban día a día su ruina, viviendo únicamente en la perspectiva y esperanza embriagadora del cielo, es decir, en la imaginación —pues sea lo que fuera el cielo, para ellos, por lo menos mientras estaban sobre la tierra, sólo existía en su imaginación—; en los tiempos en que la imaginación no era imaginación, sino verdad, más aún, eterna verdad y única existente, no un principio moral inactivo y ocioso medio de consolación, sino un principio práctico y determinando las acciones de los hombres, y al cual éstos sacrifican con alegría la vida real, el mundo real con toda su gloria: pues bien, si tenemos en cuenta todo esto, se deberá ser muy superficial para considerar la explicación psicológica del milagro como superficial. No es objeción válida decir que estos milagros han sido realizados o debieron realizarse a la vista de asambleas enteras; ninguno era consciente, todos estaban llenos de representaciones y de sensaciones trascendentes y sobrenaturales; todos estaban animados de la misma fe, de la misma esperanza e imaginación. ¿Quién ignora que también hay visiones y sueños colectivos o semejantes, sobre todo en individuos sentimentales, cerrados en sí mismos y estrechamente vinculados? Pero sea de esto lo que fuera, si la explicación de los milagros por el sentimiento y la imaginación es superficial, la culpa de tal superficialidad no cae sobre los que así los explican, sino sobre el objeto, sobre el milagro mismo, pues el milagro no expresa, visto bajo esta luz, más que el poder fascinante de la imaginación, que satisface sin contradicción todos los deseos del corazón[9].

9. Muchos milagros pueden haber tenido originariamente como fundamento real un fenómeno físico o fisiológico. Pero aquí sólo tratamos del significado religioso del milagro y de su génesis.

15

EL MISTERIO DE LA RESURRECCIÓN Y DEL NACIMIENTO SOBRENATURAL

La cualidad de agradable para el sentimiento no es válida sólo respecto de los milagros prácticos, donde salta por sí misma a la vista, en cuanto que conciernen inmediatamente al bienestar y al deseo del individuo humano; es válida también respecto de los milagros teóricos y dogmáticos propiamente dichos: así sucede, por ejemplo, con el milagro de la resurrección y del nacimiento sobrenatural.

El hombre experimenta, por lo menos en estado de bienestar, el deseo de no morir. Este deseo es originariamente idéntico al instinto de conservación. Lo que vive quiere afirmarse, quiere vivir, y, por consiguiente, no morir. Este deseo primeramente negativo se convierte en la reflexión posterior y en el sentimiento, bajo la presión de la vida, especialmente de la vida ciudadana y política, en un deseo positivo, en el deseo de una vida, y, ciertamente, de una vida mejor después de la muerte. Pero en este deseo reside, al mismo tiempo, el deseo de la certidumbre de esta esperanza. La razón no puede cumplir esta esperanza. Por eso se ha dicho que todas las pruebas de la inmortalidad son insuficientes, o aun, que la razón por sí sola no la puede conocer y mucho menos demostrar. Y con razón: la razón da sólo pruebas generales, abstractas; la certeza de mi persistencia temporal no puede dármela, y es esta certeza la que es precisamente buscada. Pero una certeza semejante exige una garantía inmediata, sensible, una confirmación positiva. Esta sólo puede serme dada cuando un muerto, de cuya muerte estamos ciertos, resurge de su tumba; no debe ser un muerto cualquiera, sino el modelo de todos los demás, de tal manera que su resurrección sea el modelo y la garantía de la resurrección de los otros. La resurrec-

ción de Cristo es, por lo tanto, la satisfacción del deseo humano de una certeza inmediata de su persistencia personal después de la muerte: la inmortalidad personal como un hecho sensible, indubitable.

La cuestión de la inmortalidad era para los filósofos paganos una cuestión en la que el interés por la personalidad era sólo cosa secundaria. Se trataba aquí principalmente de la naturaleza del alma, del espíritu, del fundamento de la vida. En la idea de la inmortalidad del fundamento de la vida no reside la idea, inmediatamente, y menos todavía la certeza de la inmortalidad personal. Por eso se expresan los antiguos tan vaga, contradictoria y dubitativamente sobre este objeto. Los cristianos, en cambio, en la certeza indubitable de que sus deseos personales, agradables al sentimiento, serán cumplidos, es decir, ciertos de la esencia divina de su sentimiento, de la verdad y santidad de sus sentimientos, convertían lo que para los antiguos tenía la significación de un problema teórico en un hecho inmediato, una cuestión teórica, en sí libre, en asunto vinculante de conciencia, cuya negación es el crimen de lesa majestad del ateísmo. Quien niega la resurrección, niega a Cristo, pero quien niega a Cristo, niega a Dios. De esta manera el cristianismo «espiritual» convertía un asunto espiritual en un asunto sin espíritu. Para los cristianos era la inmortalidad de la razón, del espíritu, algo demasiado «abstracto» y «negativo»; a ellos sólo les interesaba la inmortalidad personal, del sentimiento; pero la garantía de esto reside solamente en la resurrección carnal. La resurrección de la carne es el triunfo supremo del cristianismo sobre la sublime, pero, en realidad, abstracta espiritualidad y objetividad de los antiguos. Por eso la resurrección no fue comprendida por los paganos.

Pero así como la resurrección es el fin de la historia sagrada —una historia que no tiene la significación de una historia contada, sino de la verdad misma—, es un deseo cumplido, así también el nacimiento sobrenatural es su comienzo, aunque éste no se refiere inmediatamente al interés personal, sino más bien a un sentimiento subjetivo, particular.

Cuanto más el hombre se aleja de la naturaleza, tanto más subjetiva se hace su percepción, es decir, sobre o antinatural, tanto más miedo tiene ante la naturaleza o, por lo menos, ante los procesos y cosas naturales, que repugnan a su imaginación y lo afectan desagradablemente[1]. El hombre libre y objetivo también encuentra en

1. «Si Adán no hubiera pecado, no sabríamos nada de la crueldad de los leones, lobos, osos, etc., y nada en la creación habría sido nocivo y desagradable para el hombre... No habría espinas, ni ortigas, ni enfermedades... Su frente no habría conocido arrugas, su pie, su mano, ninguno de sus miembros habría llegado a ser débil o enfermo... Pero ahora,

la naturaleza cosas repugnantes y desagradables, pero las concibe como consecuencias necesarias, inevitables y naturales y por esa razón remonta sus sentimientos como sentimientos subjetivos, inauténticos. El hombre subjetivo, que vive paralizado en el sentimiento y en la imaginación, se opone, sin embargo, a estas cosas con una repugnancia muy particular. Tiene la mirada de aquel desgraciado niño de la inclusa, que ante las flores más hermosas sólo reparaba en los pequeños «bichos negros» que correteaban sobre ella, y que por esta visión se amargaba el placer de la contemplación de las flores. El hombre subjetivo convierte sus sentimientos en regla de lo que debe ser. Lo que no le gusta, lo que lesiona su sentimiento sobre o antinatural, no debe ser. Puede también suceder que lo que le gusta no pueda ser sino lo que le desagrada; el hombre subjetivo no se rige por las aburridas leyes de la lógica y de la física, sino por la arbitrariedad de su imaginación; elimina lo desagradable de una cosa, y mantiene lo agradable. Así, por ejemplo, le gusta la virgen pura e inmaculada; pero también le gusta la madre; claro que sólo la madre que no sufre dolores, que ya tiene el niño en brazos.

La virginidad es, en y por sí misma, en la esencia más íntima de su espíritu y de su concepto supremo de moralidad, la cornucopia de sus sentimientos y representaciones sobrenaturales, su honor y sentimiento de vergüenza personificados ante la vulgar naturaleza[2]. Pero, al mismo tiempo, siente también en su pecho un sentimiento natural, el sentimiento misericordioso del amor maternal. ¿Qué se puede hacer en este caso de corazón angustiado, cuando existe discrepancia entre un sentimiento natural y un sentimiento sobre o antinatural? El sobrenaturalista debe unir ambos, reunir en uno y en un mismo ser dos propiedades que se excluyen mutuamente. ¡Qué cantidad de sentimientos íntimos, agradables y sensibles hay en esta combinación!

después de la caída, todos sabemos y sentimos la furia que se ha enraizado en nuestra carne, que no sólo está animada de un deseo ardiente y furioso, sino que una vez obtenido lo que deseaba, es presa de la repugnancia». «Es a causa de la falta del pecado original, que afecta a la creatura entera, por lo que sostengo que antes de la caída el sol era mucho más claro, el agua mucho más limpia y la tierra mucho más rica y fecunda en toda suerte de plantas»: Lutero I, 322-323, 329, 337.

2. «Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica coniunctio»: Minucio Felix, *Octavian.*, c. 31. El padre Gil era tan extraordinariamente casto que no conocía ningún rostro de mujer y hasta temía tocarse a sí mismo. El padre Cotón tenía un olfato tan fino en esta materia, que la proximidad de personas licenciosas le afectaba por medio de un olor insoportable: P. Bayle, *Dict. Art. Mariana Rem.*, C. Pero el principio supremo, el principio divino de esta delicadeza suprafísica es la virgen María. De ahí los nombres que tiene entre los católicos: *virginum gloria, virginitatis corona, virginitatis typus et forma puritatis, virginum vexillifera, virginitatis magistra, virginum prima, virginitatis primiceria.*

Tenemos aquí la llave para penetrar en la contradicción que encontramos en el catolicismo, según el cual tan santo es el matrimonio como el celibato. La contradicción dogmática de la virgen madre o de la madre virgen se ha realizado aquí como una contradicción práctica. Sin embargo, esa milagrosa unión de virginidad y maternidad que contradice a la naturaleza y a la razón, pero que corresponde en grado supremo al sentimiento y a la imaginación, no es ningún producto del catolicismo; está ya presente en el papel ambiguo que juega el matrimonio en la Biblia, principalmente en el sentido del apóstol Pablo. La doctrina de la generación y concepción sobrenatural de Cristo es una doctrina esencial al cristianismo, una doctrina que expresa su esencia dogmática más íntima que se apoya en el mismo fundamento que todos los restantes milagros y artículos de fe. Así como los cristianos se escandalizaban ante la muerte, que era reconocida por el filósofo, el investigador y, en general, por el hombre libre e imparcial como una necesidad natural, o ante los límites de la naturaleza que son límites para el sentimiento, pero leyes racionales para la razón y que pretendían eliminar gracias al poder de los milagros, así también debían escandalizarse ante el proceso natural de la generación y negarlo mediante el poder de los milagros. Y así, como la resurrección, el nacimiento sobrenatural conviene a todos los creyentes; pues la concepción de María fue el primer acto de purificación de la humanidad, en cuanto no está mancillada por el esperma del varón, que representa el contagio propiamente dicho del pecado original. Solamente porque el hombre no estaba manchado por el pecado original, podía él, el puro, purificar la humanidad a los ojos de Dios, para el cual el proceso de generación natural era una abominación, porque él mismo no era más que el sentimiento sobrenatural.

Hasta los áridos y tan arbitrariamente críticos protestantes ortodoxos consideraban todavía la concepción de la virgen madre de Dios como un gran misterio de la fe suprarracional, santo, digno de admiración y de honra[3]. Pero para los protestantes que limitaban y reducían a los cristianos al mundo de la fe, abandonándoles en la vida a ser hombres, este misterio adquiría sólo una significación dogmática, pero no práctica. No se dejaban desviar por este misterio en sus deseos de matrimonio. Sin embargo, para los católicos, sobre todo para los antiguos, que eran cristianos incondicionales y acríticos, lo que era misterio de la fe era también misterio de la vida y de la moral. La moral católica es cristiana y mística mientras que la

3. Ver, por ejemplo, J. D. Winckler, *Philolog. Lactant. s.*, Brunsvigae 1754, 247-254.

moral protestante fue ya desde su comienzo mismo racionalista. La moral protestante fue y es una unión carnal del cristiano y del hombre —con el hombre natural, político, burgués, social, o como quiera llamárselo a diferencia del cristiano—, mientras que la moral católica conservó en su corazón el misterio de la virginidad inmaculada. La moral católica era la *mater dolorosa,* y la moral protestante, una ama de casa obesa y madre de muchos hijos. El protestantismo es la contradicción radical entre fe y vida; por eso se ha convertido en la fuente o en la condición de la libertad. Precisamente porque el misterio de la virgen madre de Dios existía simplemente para los protestantes en la teoría, en la dogmática, pero no en la vida, decían que no se podía expresar este tema con la suficiente reserva y cautela y que, por lo tanto, no se podía convertir en objeto de especulación. Lo que se niega prácticamente no tiene verdadero fundamento, y si subsiste en el hombre es solamente un fantasma de la imaginación. Por eso mismo se oculta y se substrae al entendimiento. Los fantasmas no soportan la luz del día.

Hasta la creencia posterior —formulada ya en una carta a san Bernardo y que éste rechaza— según la cual también María había sido concebida sin pecado original e inmaculada, no es en absoluto «una opinión particular de escuela», como la llama un historiador moderno. Era, más bien, el resultado de una consecuencia natural y de un sentimiento piadoso y agradecido hacia la madre de Dios. Quien engendra un milagro, quien engendra a Dios, debe poseer por sí mismo un origen y una esencia milagrosos, divinos. ¿Cómo María habría podido tener el honor de ser cubierta por el espíritu santo, si no hubiera sido purificada desde su origen mismo? ¿Cómo hubiera podido morar el espíritu santo en un cuerpo mancillado por el pecado original? Si vosotros no encontráis nada extraño en el principio del cristianismo, el nacimiento santo y misterioso del salvador, tampoco encontraréis nada extraño en las consecuencias ingenuas, simplistas y cándidas del catolicismo.

16

EL MISTERIO DEL CRISTO CRISTIANO O DEL DIOS PERSONAL

Los dogmas fundamentales del cristianismo son los deseos del corazón realizados; la esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento. Es más agradable para el sentimiento ser pasivo que actuar, ser redimido y liberado por otro que liberarse a sí mismo; es más cómodo hacer depender su salvación de otra persona que de la fuerza de la actividad de uno mismo; amar, más bien que combatir. Es más agradable para el sentimiento saberse amado de Dios que amarse uno mismo con el simple y natural amor de sí mismo innato a todos los seres; es más agradable reflejarse en los ojos radiantes de amor de otro ser personal que contemplarse en el espejo cóncavo de su propio yo o en la profundidad fría del océano en calma de la naturaleza; es más cómodo, en general, dejarse determinar por sus propios sentimientos, como si pertenecieran a otro ser, que determinarse uno mismo por la razón. El sentimiento es, en general, el *casus oblicuus* del yo, el yo en acusativo. El «yo» de Fichte es insensible porque el acusativo es igual al nominativo, porque es indeclinable. El sentimiento es el yo que se determina a sí mismo, pero que se determina a sí mismo como si fuera determinado por otro; es el yo pasivo. El sentimiento transforma en pasivo lo activo en el hombre y lo activo en pasivo, lo que piensa es para el sentimiento lo pensado, y lo pensado, lo que piensa. El sentimiento es de naturaleza soñadora; por eso no conoce nada más feliz ni profundo que el sueño. Pero ¿qué es el sueño? Lo inverso de la conciencia despierta. En el sueño el agente es paciente, y el paciente, agente; en el sueño percibo mis propias determinaciones como determinaciones exteriores, los movimientos de mi sentimiento como acontecimientos

reales, mis ideas y sensaciones como seres extraños; sufro lo que yo mismo produzco. El sueño refracta los rayos de luz por duplicado; de ahí su encanto indescriptible. Es el mismo yo, el mismo ser en sueños que en la vigilia; la diferencia consiste solamente en que durante la vigilia el yo se determina a sí mismo, mientras que en el sueño se determina a sí mismo como si lo fuera por otro. Yo me pienso: he aquí algo sin sentimientos, racionalista; yo soy pensado por Dios, y me pienso como pensado por Dios: he aquí algo religioso y lleno de sentimiento. El sentimiento es el soñar con los ojos abiertos, la religión es el soñar de la conciencia vigilante; el sueño es la llave de los misterios de la religión.

La suprema ley del sentimiento es la unidad inmediata de voluntad y de acción, de deseo y de religión. Esta ley la cumple el redentor. Del mismo modo que el milagro exterior en oposición a la actividad natural realiza inmediatamente los deseos y las necesidades físicas de los hombres, así también el redentor, el reconciliador, el hombre Dios satisface inmediatamente los íntimos deseos y necesidades morales en oposición a la misma actividad moral del hombre natural y racionalista, en cuanto dispensa al hombre de la actividad de toda actividad de mediación. Lo que tú deseas, se ha cumplido ya. Quieres adquirir y merecer la felicidad: la moral es la condición y el medio de la felicidad. Pero tú no puedes esto —es decir, en verdad: no tienes necesidad—. Lo que quieres hacer, ya ha sucedido. Debes comportarte sólo pasivamente, no tienes más que creer y gozar. Quieres hacerte propicio a Dios, calmar su cólera, tener paz ante tu conciencia; esta paz existe ya; esta paz es el mediador, el hombre Dios. Es la calma de la conciencia, el cumplimiento de la ley y de ahí el cumplimiento de tus deseos y de tus esfuerzos.

Y por eso mismo, ya no es la ley, sino el que cumple la ley, el que es el modelo, la regla, la ley de tu vida. Quien cumple la ley, niega la ley como tal. La ley sólo tiene autoridad y validez frente al que la infringe. Quien cumple la ley perfectamente le dice: lo que tú quieres, también lo quiero yo, lo que tú ordenas, yo lo corroboro por la acción; mi vida es la ley verdadera y viviente. El que cumple la ley ocupa necesariamente el lugar de la ley, es decir, en tanto que ley nueva, ley cuyo yugo es dulce y suave. Pues en el lugar de la ley que solamente ordena se pone él mismo como ejemplo, como objeto de amor, de admiración y de imitación convirtiéndose en el redentor de los pecados. La ley no me da la fuerza de cumplir la ley; no, es bárbara; ordena solamente sin preocuparse si puedo cumplirla y cómo debo cumplirla; me abandona sin ayuda ni consejo a mí

mismo. Pero quien me ilumina con su ejemplo me toma en sus brazos y comparte conmigo su propia fuerza. La ley no ofrece nada para resistir al pecado, pero el ejemplo hace milagros. La ley ha muerto, pero el ejemplo vive, entusiasma, arrastra a los hombres involuntariamente. La ley habla sólo al entendimiento y se opone directamente a los impulsos; el ejemplo, en cambio, se pliega ante el impulso poderoso, sensible, ante el impulso involuntario de imitación. El ejemplo actúa sobre el sentimiento y la imaginación. En una palabra, el ejemplo posee fuerzas mágicas, es decir, sensibles; pues la fuerza de atracción mágica, es decir, involuntaria, es una propiedad esencial, tanto de la materia en general, como de la realidad sensible en particular.

Los antiguos decían que si la virtud se dejara ver, o pudiera dejarse ver, atraería y entusiasmaría a todos por su belleza. Los cristianos se sentían felices de ver también cumplido este deseo. Los paganos tenían una ley no escrita, los judíos tenían una ley escrita, los cristianos tenían un ejemplo, un modelo, una ley visible, viviente y personal, una ley hecha de carne y humana. De ahí la alegría especialmente en los primeros cristianos; de ahí la gloria del cristianismo, de que únicamente él tenga y otorgue la fuerza para resistir al pecado. Y aquí, por lo menos, esta fuerza no se le puede discutir. Solamente debemos hacer notar que la fuerza del ejemplo, de la virtud, no es tanto el poder de la virtud cuanto el poder del ejemplo en general, del mismo modo que el poder de la música religiosa no es el poder de la religión, sino el poder de la música[1], y que, por lo tanto, la imagen de la virtud produce como consecuencia acciones virtuosas, pero no por eso produce sentimientos y móviles virtuosos. Pero este sentido simple y verdadero del poder redentor y reconciliador del ejemplo, a diferencia del poder de la ley, y al que reduciríamos la oposición de ley y Cristo, no expresa en absoluto la total significación religiosa de la redención y reconciliación cristiana. En ésta todo gira alrededor de la fuerza de aquel ser milagroso intermedio que no es ni Dios ni hombre, sino un hombre que al mismo tiempo es Dios, y un Dios que al mismo tiempo es hombre y que, por lo tanto, sólo puede ser comprendido en conexión con la significación del milagro. En ella, el redentor milagroso no es nada más que el deseo realizado del sentimiento, libre de las leyes de la moral, es decir, de las condiciones a las que está unida la virtud por un camino natural; es el deseo realizado del ser redimido de los males morales instantánea e inmediatamente, por un golpe de ma-

1. Es interesante, en este sentido, la confesión de san Agustín, *Confess.* X, c. 33.

gia, es decir, de una manera absolutamente subjetiva y agradable para el sentimiento.

> La palabra de Dios —dice por ejemplo Lutero— realiza todas las cosas con prontitud, trae el perdón de los pecados y de la vida eterna, y no cuesta más que escuchar su palabra y, una vez escuchada, tener fe en ella. Si la has escuchado, es que tienes fe en ella. Si tienes fe, la posees sin ninguna pena, esfuerzo, temor o dificultad[2].

Pero este escuchar la palabra de Dios, cuya consecuencia es la fe, es en sí mismo un «don de Dios». Entonces, la fe no es más que un milagro psicológico, una obra milagrosa de Dios en el hombre, como Lutero mismo dice. Pero libre de pecado o, mejor, de la conciencia de culpa, sólo puede el hombre llegar a serlo por la fe —la moral es dependiente de la fe, las virtudes de los paganos son sólo vicios resplandecientes—; luego libre y bueno moralmente sólo se llega a ser por el milagro.

Que la fuerza milagrosa se identifica con el concepto de ser intermedio se demuestra históricamente por el hecho de que los milagros del antiguo testamento, la legislación, la providencia, en una palabra, todas las determinaciones que constituyen la esencia de la religión, ya fueron atribuidos por el judaísmo posterior a la sabiduría, al *logos*. Pero este *logos* en Filón flota todavía en el aire entre el cielo y la tierra, unas veces como algo simplemente pensado, otras como algo real, es decir, Filón oscila entre la filosofía y la religión, entre el Dios metafísico y abstracto y el Dios real, propiamente religioso. Es solamente en el cristianismo donde se consolidó y encarnó este *logos*, haciéndose un ser del pensamiento, es decir, la religión se concentraba ahora exclusivamente en el ser, en el objeto que fundamenta su naturaleza esencial. El *logos* es la esencia personificada de la religión. Si, por lo tanto, Dios se determina como la esencia del sentimiento, es en el *logos* donde esta afirmación posee su verdad total.

Dios en cuanto Dios es todavía el Dios cerrado en sí y oculto; Cristo es el sentimiento o corazón exteriorizado, abierto, objeto para sí mismo. Ya en Cristo el sentimiento está seguro de sí mismo, perfectamente consciente, fuera de toda duda sobre la verdad y divinidad de su propia esencia; pues Cristo no rehusa nada al sentimiento; realiza todas sus peticiones. En Dios el sentimiento todavía silencia lo que está en su corazón; no hace más que gemir, pero en Cristo se expresa completamente, no se reserva nada para sí. El

2. XVI, 490.

gemido es el deseo todavía angustiado, expresa más bien por la queja que lo que desea es nada, pero no declara precisa y abiertamente lo que quiere; en el gemido duda todavía el sentimiento de la validez de sus deseos. Sin embargo, en Cristo ha desaparecido toda la angustia del alma; el gemido se transforma por su cumplimiento en canto de victoria; jubilosa certidumbre del sentimiento de la verdad y realidad de sus deseos ocultos en Dios, la victoria efectiva sobre la muerte, sobre toda la violencia del mundo y de la naturaleza, la resurrección no sólo esperada, sino ya completamente realizada; él es el corazón, el sentimiento feliz, libre y separado de todos los límites que oprimen y de todos los sufrimientos, la divinidad visible[3].

Ver a Dios es el deseo y el triunfo supremo del corazón. Cristo es este deseo realizado, este triunfo. Dios solamente pensado, como ser del pensamiento, es decir, Dios en cuanto Dios, es un ser alejado, y nuestra relación con él es abstracta, semejante a la relación de amistad que podemos tener con un hombre personalmente desconocido y alejado espacialmente. Por más grandes que sean sus obras, las pruebas de amor que nos da, y que actualizan en nosotros su ser, permanece, sin embargo, un continuo espacio vacío, el corazón insatisfecho; anhelamos verlo. Mientras no conocemos un ser cara a cara estamos en la duda de si existe y de si es como nosotros nos lo representamos: en la visión reside la última seguridad y sosiego completos. Cristo es Dios conocido personalmente, Cristo representa la feliz seguridad de que Dios es y es de tal manera cual el sentimiento lo quiere y necesita. Dios en cuanto objeto de la oración es ya un ser humano en cuanto comparte la miseria humana, escucha los deseos humanos; sin embargo, en cuanto hombre real no es todavía objeto para la conciencia religiosa. En Cristo se realiza el último deseo de la religión, se resuelve el misterio del sentimiento religioso —resuelto, sin embargo, en el lenguaje figurado propio de la religión—, pues lo que Dios es en esencia, se ha manifestado en Cristo. A este respecto se puede llamar a la religión cristiana, con toda razón, absoluta y perfecta. Que Dios, que no es más que la esencia del

3. «Porque Dios nos ha dado a su hijo, nos ha dado todo con él, bien sea el diablo, el pecado, la muerte, el infierno, el cielo, la justicia, la vida; todo debe pertenecernos, puesto que el hijo, que nos ha sido dado en regalo, nos pertenece, y todo está incluido en él»: Lutero XV, 331. «La mejor parte de la resurrección ya se ha realizado; Cristo, jefe de la cristiandad, ha pasado por la muerte y resucitado de entre los muertos. Además la mejor parte de mí mismo, mi alma, ha pasado también por la muerte y está con Cristo en el ser celestial. ¿En qué me puede perjudicar la tumba, la muerte?»: XVI, 235. «Un cristiano tiene el mismo poder que Cristo, es su compañero y posee el mismo feudo»: XVI, 574

hombre, sea también realizado en cuanto tal, y que como hombre llegue a ser objeto para la conciencia, constituye el fin de la religión. Y esto lo alcanzó la religión cristiana en la encarnación de Dios, que no es, en absoluto, un acto pasajero, pues Cristo permanece siendo hombre, aun después de su ascensión al cielo, hombre de corazón y de forma, sólo que ahora su cuerpo ya no es terrenal, sometido al sufrimiento.

La encarnación en los orientales, principalmente entre los hindúes, no tiene una significación tan fuerte como entre los cristianos. Precisamente porque sucede con tanta frecuencia, llega a ser indiferente, pierde su valor. Lo fundamental de Dios es su personalidad; decir que Dios es un ser personal significa: Dios es un ser humano, Dios es hombre. La personalidad es un pensamiento que, solamente en cuanto hombre real, es verdad[4]. El sentido que sirve de base a las encarnaciones de Dios es, por lo tanto, mejor realizado mediante una encarnación, mediante una personalidad. Allí donde Dios aparece en varias personas sucesivamente, estas personalidades desaparecen. Pero se trata de una personalidad que permanece, de una personalidad exclusiva. Donde ocurren varias encarnaciones, existe un espacio dado para otras muchas innumerables; la imaginación no está limitada; aparecen las reales en la categoría de las simplemente posibles o imaginables, en la categoría de las imaginaciones o meras apariciones. Pero allí donde una personalidad es creída y percibida exclusivamente como la encarnación de la divinidad, ésta se impone allí, en cierto modo, con el poder de una personalidad histórica; la imaginación destruida, la libertad de representarse otras es abandonada. Esta personalidad única me obliga a creer en su realidad. El carácter de la personalidad real es precisamente la exclusividad, el principio leibniziano de la diferencia, siguiendo el cual nada de lo que existe es completamente igual a otro existente. El tono, el énfasis con el que se expresa la unicidad de la personalidad ejerce tal impresión sobre el sentimiento que se lo representa inmediatamente como real, convirtiendo un objeto de la imaginación en objeto de la visión común histórica.

El anhelo es la necesidad del sentimiento; y el sentimiento anhela un Dios personal. Pero este anhelo de una personalidad de Dios sólo es verdadero, serio y profundo, si desea una personalidad úni-

4. Esto explica la falta de verdad y la vacuidad de la especulación moderna sobre la personalidad de Dios. Si no os avergonzáis de un Dios personal, no os avergoncéis tampoco de un Dios de carne. Una personalidad abstracta e incolora, una personalidad sin carne ni sangre, no es más que un espectro vacío.

ca, si le basta esta unicidad. Con la pluralidad de personas desaparece la verdad de la necesidad, la personalidad se convierte en un artículo de lujo de la imaginación. Pero lo que actúa con la fuerza de la necesidad, actúa con la fuerza de la realidad sobre los hombres. Lo que es necesario para el sentimiento es también para él inmediatamente un ser real. El deseo dice: debe existir un ser personal, es decir, no puede no existir; el sentimiento satisfecho dice: existe. La garantía de su existencia reside para el sentimiento en la necesidad de su existencia; la necesidad de la satisfacción, en la fuerza de la necesidad. La necesidad no conoce ninguna ley fuera de sí misma; la necesidad quiebra el hierro. El sentimiento no conoce ninguna otra necesidad que la necesidad del sentimiento, el anhelo: detesta la necesidad de la naturaleza, la necesidad de la razón. El sentimiento necesita, pues, un Dios subjetivo, íntimo y personal, conforme al sentimiento. Pero sólo es necesaria una personalidad y necesariamente es una personalidad histórica, real. Sólo en la unidad de la personalidad se satisface y se concentra el sentimiento; la pluralidad dispersa.

Pero así como la verdad de la personalidad es la unidad, y la verdad de la unidad es la realidad, así la verdad de la personalidad real es la sangre. La última prueba subrayada con especial énfasis por el autor del cuarto evangelio de que la persona visible de Dios no ha sido ningún fantasma, ninguna ilusión, sino un hombre real, es que en la cruz haya fluido sangre de su costado. Allí donde el Dios personal es una verdadera necesidad del corazón, allí debe él también experimentar necesidad. Sólo en su sentimiento reside la certeza de su realidad, solamente en él reside la impresión y la energía esencial de la encarnación. Ver a Dios no es suficiente para el entendimiento; los ojos no ofrecen garantías suficientes. La verdad de la representación visual confirma solamente el sentimiento. Pero así como el sentimiento es subjetivo, también es objetiva la tangibilidad, la tactibilidad, la capacidad de sufrir, que son el último signo distintivo de la realidad; por lo tanto, la pasión de Cristo es la seguridad suprema, la auto-satisfacción suprema, el supremo consuelo del sentimiento, pues sólo en la sangre de Cristo se calma la sed de un Dios personal, es decir, humano, compasivo, sensible.

> Por eso sostenemos que es un error perjudicial que se prive a Cristo, a causa de su humanidad, de una tal majestad (a saber, la divina), que arrebata a los cristianos su consuelo supremo [...], la promesa de la presencia y asistencia de su querido rey y supremo sacerdote que les ha prometido que no sólo su divinidad, que frente a nosotros es como un fuego devorador sobre rastrojos secos, sino que él, el hombre, que ha conversado con ellos, que ha experimen-

> tado todas las aflicciones en la forma humana asumida, y que por lo tanto, en cuanto somos hombre y sus hermanos, puede tener compasión de nosotros, quiere compartir todas nuestras necesidades, conforme a la naturaleza según la cual es nuestro hermano, y nosotros carne de su carne[5].

Es, pues, superficial decir que el cristianismo no es la religión de un Dios personal, sino de tres personalidades. Estas tres personalidades existen, es cierto, en la dogmática; pero en este caso la personalidad del espíritu santo es una arbitraria cacicada refutada por las determinaciones impersonales, como, por ejemplo, que el espíritu santo es el don, *donum,* del padre y del hijo[6]. Ya el origen del espíritu santo plantea respecto de su personalidad un pronóstico desfavorable, pues un ser personal es producido sólo por generación, pero no mediante un origen o aparición indeterminada, o aun mediante un soplo, *spiratio.* Y hasta el padre, en cuanto representante del concepto riguroso de divinidad, es un ser personal solamente según la imaginación y la afirmación, pero no según sus determinaciones: es un concepto abstracto, un ser simplemente pensado. Sólo Cristo es la personalidad plástica. A la personalidad pertenece la forma; la forma es la realidad de la personalidad. Cristo únicamente es el Dios personal, el Dios verdadero y real de los cristianos, lo que nunca será bastante repetido[7]. En él exclusivamente se concentra la religión cristiana, la esencia de la religión en general. Sólo él corresponde al anhelo de un Dios personal; sólo él constituye una existencia que corresponde a la esencia del sentimiento; solamente en él se acumulan todas las alegrías de la imaginación y todos los sufrimientos del sentimiento; sólo en él se agotan el sentimiento y la imaginación.

5. *Concordienbuch, Erklär.,* art. 8

6. Ya Fausto Socinus demostró perfectamente todo esto. Ver su *Defens. Animadv.,* en *Assert Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo,* Irenopoli 1656, c. 11.

7. Léase a este respecto particularmenrte los escritos de los cristianos ortodoxos contra los heterodoxos, por ejemplo, contra los socianos. Teólogos modernos, es sabido, declaran no bíblica la divinidad eclesiástica de Cristo; sin embargo, es indudable el principio característico del cristianismo y aunque no se encuentra ya en la Biblia, bajo la misma forma que en la dogmática, es, sin embargo, una consecuencia necesaria de la Biblia. Un ser que es la plenitud corporal de la divinidad que sabe todo (Jn 16, 30), que es omnipotente (que hace milagros y resucita a los muertos), que precede por el rango y en el tiempo a todos los seres y a todas las cosas, que posee en él la vida (aunque dada) exactamente como el padre la posee, ¿un ser semejante puede ser, sin contradicción, algo diferente de Dios? «Según la voluntad Cristo es idéntico al padre»; pero la unidad de voluntad presupone la unidad de esencia. «Cristo es el enviado, el vicario de Dios»; pero Dios sólo puede dejarse representar por un ser divino. No puedo, sin reprochármelo a mí mismo, elegir como delegado o representante sino al que se me parece, o, por lo menos, en el que encuentro cualidades semejantes a las mías.

El cristianismo se diferencia de las demás religiones en que en éstas el corazón y la imaginación están separados, mientras que en el cristianismo coinciden. La imaginación no anda aquí errante, abandonada a sí misma; sigue el impulso del corazón; describe un círculo cuyo punto central es el sentimiento. La imaginación está limitada por las necesidades del corazón, cumple sólo los deseos del sentimiento, se refiere únicamente a lo que es necesario; en una palabra, tiene, por lo menos en general, una tendencia práctica y concentrada, no sólo una tendencia poética y errante. Los milagros del cristianismo, concebidos en el seno del sentimiento doliente y necesitado, y no producto de una espontaneidad libre y arbitraria, nos transportan sobre el suelo de la vida real y ordinaria; ejercen sobre el hombre de sentimiento una fuerza irresistible, porque tienen a su favor la necesidad del sentimiento. En una palabra, el poder de la imaginación es al mismo tiempo el poder del corazón, la imaginación es el corazón triunfante y victorioso. En los orientales y en los griegos la imaginación se encenagaba despreocupada de la necesidad del corazón, gozando de la magnificencia y de la gloria terrena; en el cristianismo descendió de los palacios de los dioses a la morada de la pobreza, donde reina la necesidad de la escasez; se humilló bajo la dominación del corazón. Pero cuanto más se limitaba exteriormente, tanto más fuerza adquiría. En la necesidad del corazón fracasó la altanería de los dioses olímpicos; pero unida al corazón la imaginación actúa de manera omnipotente. Y esta unión de la libertad de la imaginación y de la necesidad del corazón es Cristo. Todas las cosas están sometidas a Cristo; él es el señor del mundo que hace de él lo que quiere; pero este poder dominante e ilimitado sobre la naturaleza está sometido él mismo al poder del corazón; Cristo impone silencio a la naturaleza vociferante, pero sólo para escuchar los gemidos de los que sufren.

17

LA DIFERENCIA ENTRE CRISTIANISMO Y PAGANISMO

Cristo es la omnipotencia de la subjetividad, el corazón liberado de todos los lazos y leyes de la naturaleza, el sentimiento concentrado sobre sí mismo con exclusión del mundo, el cumplimiento de los deseos del corazón, la ascensión al cielo de la imaginación, la fiesta de la resurrección del corazón; Cristo, por lo tanto, constituye, él mismo, la diferencia entre el cristianismo y el paganismo.

En el cristianismo el hombre se concentró sobre sí mismo, se desprendió de toda conexión con el mundo, se convirtió en una totalidad autosuficiente, en un ser absoluto, extra y supramundano. Precisamente por eso, ya no se consideraba como un ser perteneciente al mundo; habiendo roto toda conexión con él, se sentía como un ser ilimitado —pues el límite de la subjetividad es el mundo, la objetividad—, no tenía ya ningún motivo para dudar de la verdad y validez de sus deseos y sentimientos subjetivos. Los paganos, en cambio, no ensimismados ni ocultos en sí mismos ante la naturaleza, limitaban su subjetividad por la visión del mundo. La manera como los antiguos celebraban la gloria de la inteligencia y de la razón era tan liberal y objetiva como para permitir que lo otro del espíritu, la materia, viviera, y viviera, por cierto, eternamente, tanto teórica como prácticamente. Los cristianos acreditaban su intolerancia tanto práctica como teórica: creían asegurar su vida subjetiva eterna creyendo en el fin del mundo, aniquilando lo contrario de la subjetividad: la naturaleza[1]. Los antiguos eran libres en relación

1. «Los paganos se burlaban de los cristianos porque éstos amenazaban con la destrucción el cielo y las estrellas, que dejamos en el mismo estado en que las hemos encon-

consigo mismos, pero su libertad era la libertad de la indiferencia hacia sí mismos; los cristianos eran libres en relación a la naturaleza, pero su libertad no era la libertad de la razón, la verdadera libertad —la verdadera libertad es sólo la que se limita por la contemplación del mundo, de la naturaleza—, sino la libertad del sentimiento y de la imaginación, la libertad del milagro. El cosmos embelesaba de tal manera a los antiguos, que se eclipsaban a sí mismos desapareciendo en la totalidad; los cristianos despreciaban el mundo: ¿qué vale la creatura frente al creador? ¿Qué es el sol, la luna y la tierra frente al alma humana? El mundo pasa, pero el hombre es eterno. Cuando los cristianos desligaban al hombre de toda comunidad con la naturaleza, y por eso caían en el extremo de una delicadez aristocrática que les hacía juzgar como un crimen impío contra la dignidad humana la menor comparación entre el hombre y el animal, los paganos, por el contrario, caían en el otro extremo: en la comunidad que suprimía la diferencia entre hombre y animal, o más aún, como por ejemplo Celso, el enemigo del cristianismo, rebajaba al hombre en relación con los animales.

Los paganos consideraban al hombre no sólo en conexión con el universo; consideraban al hombre, es decir, al individuo, al particular, en conexión con otros hombres, en relación con una comunidad. Diferenciaban estrictamente, por lo menos en cuanto filósofos, el individuo de la especie, el individuo como parte de la totalidad del género humano, y subordinaban el ser individual a la totalidad. Los hombres pasan, pero la humanidad permanece, dice un filósofo pagano. «¿Por qué quieres lamentar la pérdida de tu hija? —escribe Sulpicio a Cicerón—. Grandes ciudades, inmensos imperios de fama mundial han desaparecido, ¿y tú te comportas así por la muerte de un *homunculus*, de un hombrecillo? ¿Dónde está tu filosofía?». El concepto de hombre como individuo era para los antiguos un concepto mediatizado, deducido del concepto de especie o de comunidad. Estimaban en alto grado la especie y las cualidades de la humanidad, y sublimaban la inteligencia, y de esta manera menospreciaban al individuo. El cristianismo, por el contrario, abandonaba la especie y consideraba sólo al individuo. El cristianismo, no ciertamente el cristianismo hodierno —que ha asumido en sí la cultura del paganismo, y conserva del cristianismo sólo el nombre y algunos principios generales—, es el directo contrario del paganismo; sólo es concebido verdaderamente y no desfigurado por interpretaciones

trado, mientras que nos prometían una vida eterna después de la muerte, a nosotros, los hombres, que tenemos tanto un fin como un principio»: Minucio Felix, *Octav.*, c. 11, § 2.

arbitrarias y especulativas cuando es concebido como contrario al paganismo; es verdadero en cuando su contrario es falso, y falso en cuanto su contrario es verdadero. Los antiguos sacrificaban el individuo al género; los cristianos, el género al individuo, o también: el paganismo pensaba y concebía el individuo simplemente como parte, a diferencia de la totalidad del género; el cristianismo, en cambio, en inmediata e indiferenciada unidad con el género[2].

Para el cristianismo el individuo era objeto de una providencia inmediata, es decir, objeto inmediato del ser divino. Los paganos creían en una providencia en relación con el particular mediatizada por el género, por la ley, por el orden del mundo, es decir, una providencia mediata, natural, no milagrosa; los cristianos abandonaban la mediación, se ponían en relación inmediata con el ser general que provee y abarca todo; es decir, identificaban inmediatamente el ser particular con la esencia en general.

Pero el concepto de divinidad es idéntico al concepto de humanidad. Todas las determinaciones divinas, todas aquellas que constituyen a Dios en cuanto Dios, son determinaciones del género —determinaciones que están limitadas en el particular, en el individuo, mientras que estos límites son suprimidos en la esencia del género y hasta en su existencia— en cuanto él tiene su correspondiente existencia en todos los hombres tomados en conjunto. Mi saber y mi

2. Como es sabido, Aristóteles dice expresamente en su *Política* que el individuo, puesto que no puede bastarse a sí mismo, se comporta en relación con el estado como la parte en relación al todo, y que, por consiguiente, el estado es naturalmente anterior a la familia y al individuo, puesto que el todo es necesariamente anterior a la parte. Los cristianos «sacrificaban» también el «individuo», es decir, el individuo es aquí como una parte al todo, al género, al ser comunitario. La parte, dice santo Tomás de Aquino, uno de los pensadores y teólogos cristianos más grandes, se sacrifica por instinto natural en favor de la conservación del todo. «Toda parte ama por naturaleza más al todo que a sí misma. Y todo individuo ama por naturaleza más el bien de su género que el suyo propio». *Summa,* p. I, q. 60, art. V. En esta cuestión los cristianos piensan como los antiguos. Tomás de Aquino alaba a los romanos *(De regim. princip.* III, c. 4) por situar a su patria por encima de todo y haber sacrificado a su favor su bien particular. Pero todos estos pensamientos y todas estas disposiciones valen para los cristianos sólo para esta tierra y no para el cielo, para la moral y no para la dogmática, para la antropología y no para la teología. Como objeto de la teología el individuo es un ser sobrenatural, inmortal, autárquico, absoluto, divino. El pensador pagano Aristóteles declara la amistad *(Ética* IX, c. 9) necesaria para la felicidad, con lo que no está de acuerdo el pensador cristiano Tomás de Aquino. «Tener amigos —dice él— no es necesario para la felicidad, porque el hombre posee en Dios la plenitud total de sus perfecciones». «Si por sí misma un alma gozara de Dios sería feliz, a pesar de la ausencia de algún amigo que ella amara»: *Prima secundae,* q. 4. El pagano también se siente individuo en la felicidad y, por esta razón, necesitado de otro ser semejante a él, perteneciente a su especie; el cristiano, al contrario, no tiene necesidad de ningún otro «yo», porque en tanto que individuo no es individuo, sino género, ser universal, porque él «posee la plenitud total de su perfección en Dios» es decir, en sí mismo.

voluntad están limitados; pero mi límite no es el límite de otro, y menos de la humanidad; lo que es difícil para mí es fácil para el otro; lo que en un tiempo es imposible e inconcebible, en el siguiente es posible y concebible. Mi vida está unida a un tiempo limitado; la vida de la humanidad no. La historia de la humanidad no consiste más que en una continua superación de límites, que en un tiempo determinado se consideraban límites de la humanidad, y, por eso, como absolutos e insuperables. Pero el futuro descubre siempre que los supuestos límites del género eran simplemente límites de los particulares. La historia de las ciencias, principalmente de la filosofía y de las ciencias de la naturaleza, nos ofrece a este respecto interesantes documentos. Sería altamente interesante y rico en enseñanzas escribir una historia de las ciencias desde ese único punto de vista para poder mostrar la ilusión del individuo, que pretende limitar su género. El género es ilimitado, sólo el individuo es limitado[3].

Pero el sentimiento de los límites es penoso; de esta pena se libera el individuo mediante la contemplación del ser perfecto; en esta contemplación alcanza lo que le falta. Para los cristianos, Dios no es más que la contemplación de la unidad inmediata de género y de individualidad, del ser universal y del particular. Dios es el concepto del género en tanto que individuo, el concepto o la esencia del género, que, en cuanto género, en cuanto esencia universal, es la suma de todas las perfecciones, de todas las propiedades purificadas de los límites reales o supuestos del individuo, y que al mismo tiempo es un individuo, un ser particular. «Esencia y existencia son idénticos en Dios», es decir, no es más que el concepto del género, la esencia del género, puesta inmediatamente como existencia, como un ser particular. El pensamiento supremo desde el punto de vista de la religión o de la teología es: Dios no ama, él mismo es el amor; no vive, es la vida misma; no es justo, es la justicia misma; no es una persona, es la personalidad misma: el género, la idea puesta inmediatamente como real.

Precisamente en razón de esta inmediata unidad del género y de la individualidad, de esta concentración de todas las generalidades y esencialidades en un ser personal, Dios es un objeto que afecta profundamente al sentimiento y que excita la imaginación, mientras que la idea de humanidad no afecta al sentimiento, porque la humanidad se nos presenta simplemente como una idea, o en cam-

3. En el sentido de la religión y de la teología el género por cierto tampoco es ilimitado, omnisciente, omnipotente, sino únicamente porque todas las propiedades divinas no existen más que en la imaginación y no son más que predicados, expresiones de la facultad humana del sentimiento y de la representación, como se demuestra en este libro.

bio, en cuanto real, a diferencia de esta idea, se presenta como una multitud innumerable de individuos aislados, limitados. En Dios, por el contrario, se satisface inmediatamente el sentimiento, porque en este caso todo se concentra en la unidad, todo es simultáneo, es decir, porque aquí el género es inmediatamente existencia, individuo. Dios es el amor, la virtud, la belleza, la sabiduría, el ser perfecto, universal, como un ser que es la infinita extensión del género, como un contenido en compendio. Pero Dios es la esencia propia del hombre: los cristianos se distinguen de los paganos porque para ellos el individuo se identifica inmediatamente con el género, porque en ellos el individuo tiene la significación del género, el individuo por sí mismo es considerado como la existencia perfecta del género; además se distinguen también porque divinizan al individuo humano, lo convierten en el ser absoluto.

Especialmente característica es la diferencia de cristianismo y paganismo respecto a la relación del individuo a la inteligencia, al entendimiento y al *nous*. Los cristianos individualizaban el entendimiento, los paganos lo convertían en una esencia universal. Para los paganos era el entendimiento, la inteligencia, la esencia del hombre; para los cristianos solamente una parte de sí mismo; para los paganos la inteligencia, el género era inmortal, es decir, divino; para los cristianos lo era el individuo. De ahí resulta la diferencia ulterior entre filosofía cristiana y pagana.

La expresión inequívoca, el símbolo característico de esta unidad inmediata de género e individuo en el cristianismo es Cristo, el verdadero Dios de los cristianos. Cristo es el modelo, el concepto existente de la humanidad, la suma de todas las perfecciones morales y divinas, con exclusión de todo lo negativo e imperfecto; hombre puro, celestial y sin pecado, es el hombre del género, el Adán Kadmon, pero no como la totalidad del género, de la humanidad, sino inmediatamente como un individuo, una persona. Cristo, es decir, el Cristo cristiano, no es, por lo tanto, el centro sino el término de la historia. Esto resulta tanto del concepto como de la historia. Los cristianos esperaban el fin del mundo y de la historia. Cristo mismo profetiza en la Biblia, a pesar de todas las mentiras y sofismas de nuestros exegetas, clara y distintamente el cercano fin del mundo. La historia se apoya en la diferencia de individuo y especie. Allí donde termina esta diferencia se acaba la historia, se pierde el sentido y la inteligencia de la historia. No le queda al hombre más que la contemplación y la apropiación de este ideal realizado y el vacío instinto de propagación: la predicación que enseña que Dios se ha manifestado y que el fin del mundo ha llegado.

Porque la unidad inmediata[4] de género e individuo traspasa las fronteras de la razón y de la naturaleza, era completamente natural y necesario explicar este individuo ideal y universal como un ser sublime, sobrenatural y celestial. Es, por lo tanto, erróneo querer deducir de la razón la unidad inmediata de género e individuo; sólo la imaginación realiza esta unidad, la imaginación para la que no hay nada imposible: la misma imaginación que es también creadora del milagro; pues el milagro más grande es el individuo que, en cuanto individuo, es al mismo tiempo idea, género, la humanidad en la plenitud de su perfección e infinitud. Es, por lo tanto, también erróneo conservar el Cristo bíblico o del dogma, al mismo tiempo que se rechazan los milagros. Si mantienes el principio, ¿cómo quieres negar sus consecuencias necesarias?

La total ausencia del concepto de género en el cristianismo manifiesta particularmente la doctrina característica del mismo sobre la pecaminosidad general de los hombres. A la base de esta doctrina está la exigencia de que el individuo no debe ser individuo, exigencia que tiene a su vez como fundamento el siguiente presupuesto: que el individuo es por sí mismo un ser perfecto, es por sí mismo la presentación exhaustiva o la existencia del género. Falta aquí por completo la visión y la conciencia de que el «tú» necesita del «yo» para ser perfecto, y que los hombres constituyen el hombre cuando están juntos, que los hombres solamente cuando están juntos son y son así como lo que el hombre puede y debe ser. Todos los hombres son pecadores. Lo admito, pero no todos son pecadores de la misma manera; existe más bien entre ellos una distinción grande y esencial. Uno tiene inclinación a la mentira[5]; el otro no, y daría antes su vida que romper su palabra o mentir; el tercero tiene inclinación a la bebida, el cuarto al placer sexual, el quinto no tiene ninguna de estas inclinaciones, sea por don de la naturaleza o por la energía de su carácter.

Los hombres se complementan mutuamente, tanto en lo moral

4. Prudentemente decía: la unidad inmediata, es decir, la unidad del género y del individuo, unidad sobrenatural, imaginaria, asexual, porque la que es mediata, racional, conforme a la historia natural se apoya únicamente sobre el sexo. Sólo soy ser humano en cuanto soy ser masculino o femenino. O bien o bien —o bien luz o bien tinieblas, o bien macho o bien hembra—, tal es la palabra creadora de la naturaleza. Pero para el cristiano, el hombre real, macho o hembra, es «hombre-animal»; su ideal, su esencia, es el castrado, el hombre genérico asexuado, porque el hombre genérico no es más que la personificación asexuada del hombre distinto del macho y de la hembra, puesto que los dos son hombres.

5. Así, por ejemplo, para los siameses, la simulación y la mentira son vicios innatos, pero ellos poseen también virtudes ausentes en otros pueblos que no tienen los vicios de los siameses.

como en lo filosófico e intelectual, de tal manera que tomados en conjunto son como deben ser, representan el hombre perfecto, y por eso el trato mejora y eleva; involuntariamente, sin disimulo, el hombre es diferente en el trato que cuando está solo. El amor, y sobre todo el amor sexual, hace milagros. El hombre y la mujer se mejoran y complementan mutuamente, para presentar, unidos de esta manera, al género al hombre perfecto[6]. El amor es impensable sin el género. El amor no es más que el sentimiento de sí mismo del género, dentro de la diferencia sexual. En el amor reside la verdad del género, de lo contrario, sólo sería una cosa de la razón, un objeto del pensamiento, una cosa y una verdad del sentimiento, pues en el amor expresa el hombre la insuficiencia de su individualidad, postula la existencia del otro como una necesidad del corazón; considera al otro como su propia esencia; interpreta su vida como verdaderamente humana por el amor con el que está unida, que corresponde al concepto del hombre, es decir, al género. El individuo es deficiente, imperfecto, débil, necesitado; pero el amor es fuerte, perfecto, satisfecho, sin necesidades, autosuficiente e infinito, porque, en él, el sentimiento de sí mismo de la individualidad es el sentimiento de sí mismo de la perfección del género. Como el amor también actúa la amistad, allí por lo menos donde es íntima y verdadera, allí donde es religión, como lo era para los antiguos. Los amigos se completan, la amistad es un medio privilegiado para la virtud y, aún más, es la virtud misma, pero una virtud comunitaria. Sólo entre virtuosos puede existir la amistad, como decían los antiguos. Ciertamente no puede existir la igualdad perfecta, deben existir diferencias, pues la amistad se apoya en la tendencia a complementarse. El amigo da por el otro lo que él mismo no posee. La amistad repara mediante las virtudes de uno las faltas de otro. El amigo justifica ante Dios al amigo. Por más defectuoso que pueda ser un hombre, demuestra, sin embargo, que tiene un buen corazón cuando tiene amigos virtuosos. Si yo no puedo ser perfecto, amo, por lo menos, la virtud en los otros, la perfección. Si, por consiguiente, Dios quiere ajustar cuentas conmigo a causa de mis pecados, debilidades y faltas, introduzco como intermediario a uno de mis amigos virtuosos. ¡Cuán bárbaro, cuán irracional sería Dios si me condena-

6. Para los hindúes (leyes de Manú) es un «hombre completo» el que consiste en tres personas reunidas, su mujer, él mismo y su hijo. Porque el padre, la madre y el hijo son idénticos. El Adán terrestre del antiguo testamento es incompleto sin mujer, y languidece por ella. Pero el Adán del nuevo testamento, el Adán cristiano, celestial, calculado para el fin de este mundo, no tiene ya tendencias ni funciones sexuales.

ra por los pecados cometidos, pero que yo mismo he maldecido ya en mi amor por mis amigos que están libres de pecado!

Ahora bien, si la amistad o el amor que convierte a seres de por sí imperfectos en un conjunto, por lo menos relativamente perfecto, ¡cuánto más no desaparecerán del género mismo —que tiene sólo su adecuada existencia en la totalidad de la humanidad[7]— los pecados y faltas de los hombres singulares! El lamento por los pecados sólo puede estar al orden del día allí donde el individuo humano en su individualidad se considera por sí mismo objeto perfecto y absoluto, que no necesita de otro ser para la realización del género, del hombre perfecto, allí donde se pone en lugar de la conciencia del género, la conciencia de sí mismo exclusiva del individuo, allí donde el individuo no se considera como una parte de la humanidad, y no se diferencia del género y, por esta razón, convierte sus pecados, sus límites y sus debilidades en pecados universales, en pecados, límites y debilidades de la humanidad misma. Sin embargo, el hombre no puede perder la conciencia del género, pues la conciencia de sí mismo está esencialmente unida a la conciencia del otro. De ahí que allí donde el género en cuanto género no es objeto para el hombre, él mismo llega a ser objeto para sí en cuanto Dios. La insuficiencia del concepto de género lo compensa mediante el concepto de Dios, en tanto que ser libre de los límites e imperfecciones que oprimen al individuo, y hasta al género mismo, pues, según su opinión, existe identidad entre el individuo y el género. Pero este ser libre de límites del individuo e ilimitado no es más que el género que manifiesta la infitud de su ser, que se realiza en muchos individuos ilimitados y diferentes. Si todos los hombres fueran absolutamente iguales, no existiría diferencia alguna entre género e individuo. La existencia de muchos hombres sería, entonces, un puro lujo; un único individuo bastaría para los fines del género. Todos juntos tendrían en ese único, que gozaría de la felicidad de la existencia, su sustituto suficiente.

En efecto, la esencia del hombre es una, pero esta esencia es infinita; su existencia real es, pues, una infinita variedad que se complementa mutuamente para revelar la riqueza de la esencia. La unidad en la esencia es pluralidad en la existencia. Entre yo y el otro —pero el otro es el representante del género; aunque sólo sea uno reemplaza para mí la necesidad de muchos otros, tiene para mí una sig-

7. «Sólo el conjunto de los hombres —dice Goethe, palabras que he citado ya en otra parte, pero que no puedo menos de repetir aquí— conoce la naturaleza; sólo el conjunto de los hombres vive lo humano».

nificación universal; es el diputado de la humanidad que habla en su nombre a mi soledad; tengo, por lo tanto, una vida humana y comunitaria, aunque esté unido con uno solo—, entre yo y el otro existe una diferencia esencial cualitativa. El otro es mi «tú» —aunque esto sea mutuo—, mi otro «yo», el hombre objetivado para mí, mi interioridad manifestada, el ojo que se ve a sí mismo. En el otro alcanzo la conciencia de la humanidad; mediante el otro experimento y siento que soy hombre; en el amor hacia él me doy cuenta de que él me pertenece a mí y yo a él, que no podemos existir el uno sin el otro, que sólo la comunidad constituye la humanidad. Pero de la misma manera existe también moralmente una diferencia cualitativa y crítica entre el «yo» y el «tú». El otro es mi conciencia objetiva; me reprocha mis faltas, aunque no me lo diga expresamente: es mi sentimiento de vergüenza personificado. La conciencia de la ley moral, del derecho, de la decencia, de la verdad misma, está ligada a la conciencia del otro. Es verdad aquello en lo que el otro coincide conmigo. La coincidencia es la primera característica de la verdad, pero sólo porque el género es la última medida de la verdad. Lo que pienso según la medida de mi individualidad no está unido al otro, puede ser pensado de manera diferente, es una opinión contingente y subjetiva. Pero lo que pienso siguiendo la medida del género, lo pienso como el hombre en general puede sólo pensarlo, y por consiguiente como debe pensarlo el individuo, si quiere pensar normal, legal y verdaderamente. Es verdadero lo que coincide con la esencia del género, falso, lo que lo contradice. No existe otra ley de la verdad. Pero el otro es frente a mí el representante del género, el sustituto de los otros en plural, y su juicio puede valer para mí más que el juicio de una muchedumbre innumerable. «Aunque el fanático haga discípulos tan numerosos como la arena del mar, la arena es arena; la perla es mía: y esa perla eres tú, amigo razonable». El aplauso del otro vale para mí como el signo de la legalidad, generalidad de mis pensamientos. No puedo desligarme de mí mismo hasta el punto de poder juzgarme de una manera completamente libre y desinteresada; pero el otro posee un juicio imparcial; mediante él, corrijo, completo y extiendo mi propio juicio, mi propio gusto y mi propio conocimiento. En una palabra, existe una diferencia crítica y cualitativa entre los hombres. Pero el cristianismo borra estas diferencias cualitativas, mide todos los hombres por el mismo rasero, los considera como uno y el mismo individuo, porque no reconoce ninguna diferencia entre el género y el individuo: uno y el mismo medio de salvación para todos los hombres sin distinción, como uno y el mismo es el mal capital y original para todos.

Precisamente porque el cristianismo por una subjetividad trascendente no sabe nada del género en el que reside única y exclusivamente la solución, justificación, reconciliación y curación de los pecados e insuficiencias de los individuos, necesita una ayuda sobrenatural y especial para vencer el pecado, aunque, a su vez, sea ésta una ayuda personal y subjetiva. Si constituyo yo solo el género, si fuera de mí no existen otros hombres cualitativamente diferentes, o, lo que es lo mismo, si no existe ninguna diferencia entre los otros y yo, si todos somos completamente iguales, si mis pecados no pueden ser neutralizados ni truncados por las cualidades opuestas de otros hombres, entonces ciertamente mis pecados constituyen una mancha infamante que gritaría ser anulada o estirpada por medios extraordinarios, sobrehumanos y milagrosos. Felizmente, sin embargo, existe una reconciliación natural. El otro es en y por sí mismo el mediador entre yo y la idea sagrada de género. «El hombre es Dios para el hombre». Mi pecado es reducido a sus límites, remitido a su nada, por el hecho de que es solamente mío, y no es el pecado de los otros.

18

EL SIGNIFICADO CRISTIANO DEL CELIBATO VOLUNTARIO Y DE LA VIDA MONÁSTICA

El concepto de género y con él el significado de la vida del género había desaparecido con el cristianismo. La tesis anteriormente propuesta de que el cristianismo no contiene en sí el principio de la cultura recibe una nueva confirmación. Allí donde el hombre suprime la distinción entre género e individuo, pone esta unidad como el ser supremo, como Dios; allí donde para él la idea de humanidad se hace objeto como idea de la divinidad, desaparece la necesidad de la cultura; el hombre tiene todo en sí, todo en su Dios y, por consiguiente, no tiene necesidad de completarse mediante los otros, los representantes del género, mediante la visión del mundo en general, una necesidad que se apoya únicamente en el impulso a la cultura. Sólo reducido a sí mismo alcanza el hombre su fin: lo alcanza en Dios, Dios mismo es este objeto alcanzado, este fin supremo de la humanidad realizado; pero Dios está presente a cada individuo tomado aisladamente. Dios es la única necesidad del cristiano; la necesidad de los otros, del género humano, del mundo, no es imperiosa para él; falta la necesidad íntima del otro. Dios me representa el género, los otros; es en la renuncia del mundo, en mi aislamiento, cuando por vez primera experimento la necesidad de Dios, cuando experimento muy vivamente su presencia, cuando experimento lo que Dios es y debe ser para mí. Es claro que el hombre religioso necesita también de la comunidad, de la común edificación, pero la necesidad del otro está siempre, en sí misma, subordinada a algo superior. La salvación del alma es la idea fundamental, lo esencial del cristianismo, pero esta salvación se encuentra sólo en Dios, en la concentración en él. La actividad respecto de los otros

es una exigencia y condición de la salvación, pero el fundamento de la salvación es Dios, la relación inmediata a Dios. Y hasta la actividad en favor de los otros sólo tiene significado religioso cuando tiene como fundamento y fin la relación a Dios: es esencialmente sólo una actividad en favor de Dios, la glorificación de su nombre y extensión de su gloria. Pero Dios es la subjetividad absoluta, separado del mundo, supramundano, liberado de la materia, de la vida del género, y en razón de eso, de la diferencia de sexo. La ruptura con el mundo, con la materia, con la vida del género es, por lo tanto, el fin esencial del cristiano[1] y este fin se realiza de una manera sensible en la vida monacal.

Es un engañarse a sí mismo querer derivar la vida monacal únicamente de oriente. Si se quiere mantener esa derivación habría que ser justos y explicar esa tendencia de la cristiandad, opuesta al monacato no del cristianismo sino sencillamente del espíritu, de la naturaleza de occidente. Pero ¿cómo se explica el entusiasmo de occidente por la vida monacal? El monacato debe ser derivado más bien directamente del cristianismo: era una consecuencia necesaria de la fe en el cielo que el cristianismo prometía a la humanidad. Si es verdad la vida celestial, entonces es mentira la vida terrena; donde la imaginación lo es todo, la realidad es nada. Para quien cree en una vida eterna celestial, pierde la vida todo valor. O, mejor dicho, ya lo ha perdido. La fe en la vida celestial es precisamente la fe en la nulidad y miseria de esta vida. No puedo representarme el más allá sin anhelarlo, sin arrojar una mirada de compasión o desprecio a esta vida lastimosa. La vida celestial no puede ser objeto y ley de la fe sin ser al mismo tiempo ley de la moral: debe determinar mis actos[2], si es verdad que tienen que coincidir mi vida y mi fe; no puedo ser partidario de las cosas pasajeras de este mundo. No debo, ni tampoco puedo hacerlo, ¿pues qué son todas las cosas de este mundo frente a la gloria de la vida celestial[3]?

1. «La vida para Dios no es esta vida natural sometida a la putrefacción [...]. ¿Acaso no debemos suspirar por las cosas futuras y ser enemigos de todas las temporales? [...]. Por eso debemos despreciar con confianza esta vida y este mundo, y gemir y languidecer en nuestro corazón por el honor futuro y la gloria de la vida eterna»: Lutero I, 467.

2. «Es necesario dirigir el espíritu hacia allí donde algún día debe estar»: Joh. Gerhardi, *Medit. sacrae,* med. 46.

3. «Quien desea el cielo, desprecia la tierra. Quien languidece por la eternidad, desprecia lo que es temporal»: Bernardo, *Epist. ex persona Heliae monachi ad parentes.* De ahí que los antiguos cristianos no celebraran como hacen los modernos el día del nacimiento, sino el día de los muertos (ver las observaciones sobre Minucio Felix e rec. Gronovii, Lugd. Bat. 1719, 332). «Por eso habría que aconsejar más bien a un cristiano que soportara la enfermedad con paciencia y hasta, lo que sería mucho mejor, que deseara la muerte porque,

Está claro que la cualidad de aquella vida depende de la cualidad del estado moral de esta vida, pero la moralidad misma está determinada por la fe en la vida eterna. Y esta moralidad correspondiente a la vida supraterrena no es más que la renuncia de este mundo, la negación de esta vida. La manifestación sensible de esta renuncia espiritual es la vida claustral, la vida ascética es fundamentalmente la vida celestial tal y como se manifiesta y puede manifestarse en este mundo[4]. Si mi alma pertenece al cielo, ¿por qué debo yo, cómo puedo yo pertenecer con el cuerpo a la tierra? El alma vivifica al cuerpo. Pero si el alma está en el cielo, entonces el cuerpo está abandonado, muerto; ha muerto también el órgano de unión entre el mundo y el alma. La muerte, la separación del alma del cuerpo —por lo menos de este cuerpo grosero, material y pecaminoso— es la entrada en el cielo. Pero si la muerte es la condición de la beatitud y perfección moral, entonces la abnegación y la mortificación es necesariamente la única ley de la moral. La muerte moral es el presupuesto necesario de la muerte natural; necesariamente, pues sería altamente inmoral abandonar la conquista del cielo a la muerte sensible, que no es moral sino natural, y que es un acto común a los hombres y a los animales. La muerte debe elevarse, por lo tanto, hasta ser un acto moral, un acto de espontaneidad. «Muero diariamente», dice el apóstol, y de este lema hizo san Antonio, el fundador del monacato[5], el tema de su vida.

Se objeta, sin embargo, que el cristianismo ha querido solamente la libertad espiritual. Ciertamente; pero ¿qué es la libertad espiritual que no pasa a la acción, que no se manifiesta sensiblemente? ¿O crees que depende de ti, de tu voluntad, de tu convicción el hecho de que estés libre de algo? En tal caso te equivocas completamente, y no has vivido nunca un verdadero acto de liberación. Mientras te encuentres en un estado, profesión o relación, estarás determinado por él involuntariamente. Tu voluntad, tu convicción te libera sólo de los límites e impresiones conscientes, pero no de aquellas secretas e inconscientes que están en la naturaleza de las cosas. Por eso estamos inquietos y oprimidos mientras no nos separamos sensible y espacialmente con lo que hemos roto interiormente. Sólo la

como dijo san Cipriano, nada es más útil al cristiano que morir pronto. Pero preferimos escuchar al pagano Juvenal, que dice: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*»: Lutero IV, 15.

4. «Perfecto es el que se ha separado espiritual y corporalmente del mundo»: *De modo bene vivendi, ad sororem,* serm. VII (escritos apócrifos de san Bernardo).

5. 1 Cor 15, 31. Ver sobre esto Jerónimo, *De vita Paidi primi eremitae.*

libertad sensible constituye la verdad de la libertad espiritual. Un hombre que ha perdido realmente el interés espiritual por los tesoros terrenales los arrojará pronto por la ventana para desembarazar completamente su corazón. Lo que yo poseo en desacuerdo con mi convicción es para mí un peso, y si lo poseo, lo poseo en contradicción con mi convicción. ¡Fuera con él! Lo que la convicción ha abandonado no debe retenerlo la mano. Sólo la convicción confiere fuerza al apretón de manos; sólo la convicción santifica la posesión. Quien debe tener su mujer como si no la tuviera haría mejor si no tuviera mujer. Tener como si no se tuviera significa tener sin el ánimo de poseer, significa no tener nada en realidad. Quien por lo tanto dice que se debe tener una cosa como si no se tuviera, afirma de una manera fina y respetuosa: no se la debe poseer en absoluto. Lo que dejo salir del corazón, ya no es mío, es como pájaro libre. San Antonio tomó la decisión de renunciar al mundo cuando una vez escuchó esta sentencia: «Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; después ven y sígueme». San Antonio dio la única interpretación verdadera de esta sentencia. Fue, vendió sus riquezas y las dio a los pobres. Sólo así manifestó su libertad espiritual respecto de los tesoros de este mundo[6].

Semejante libertad y verdad contradice al cristianismo de hoy, según el cual el Señor sólo ha querido una libertad espiritual, es decir, una libertad que no exige en absoluto ningún sacrificio, ninguna energía; una libertad ilusoria, una libertad para engañarse a sí mismo, la libertad respecto de los bienes terrenales que consiste en la posesión y goce de estos bienes. Por esta razón también dijo el Señor: «Mi yugo es dulce y suave». ¡Cuán bárbaro y cuán insensato sería el cristianismo si exigiera de los hombres el sacrificio de los bienes de este mundo! En tal caso no se podría adaptar el cristianismo a este mundo. ¡Nada más lejos! El cristianismo es muy práctico y gran conocedor del mundo; abandona la libertad de los bienes y placeres de este mundo a la muerte natural; la mortificación de los monjes es un suicidio no cristiano, pero permite ejercer la actividad de conquista y goce de los bienes terrenales. Los cristianos puros, gracias a Dios, no dudan en absoluto de la realidad de la vida celestial, en eso coinciden todavía hoy con los antiguos monjes; esperan

6. Naturalmente, el cristianismo no tuvo semejante poder más que en la época en la que, como Jerónimo escribe a Demetrio, la sangre de nuestro Señor estaba todavía caliente y la fe todavía ardiente. Sobre este tema ver también G. Arnold, *Von der ersten Christen Genügsamkeit und Verschmähung alles Eigennutzes*, 1 c B. IV, c. 12, § 7-16.

pacientemente, resignados a la voluntad de Dios, es decir, a la voluntad del egoísmo, de la avidez de placeres y de bienestar de este mundo[7]. Sin embargo yo detesto y desprecio el cristianismo moderno, en el que la esposa de Cristo cultiva gustosamente la poligamia, por lo menos la poligamia sucesiva que en nada se diferencia, a los ojos del verdadero cristiano, de la poligamia simultánea, jurando sin embargo al mismo tiempo (¡oh infamia e hipocresía!) en la verdad eterna, vinculante, incontestable y sagrada de la palabra de Dios. Por eso, yo retorno con santo temor a la celda casta del claustro, donde el alma desposada con el cielo no ha cortejado aún otro cuerpo terrenal, extraño.

La vida no mundana y sobrenatural es esencialmente una vida de celibato. El celibato —no como ley— reside, pues, en la esencia más íntima del cristianismo. Esto está ya suficientemente expresado en el origen sobrenatural del salvador. En esta creencia santificaban los cristianos la virginidad inmaculada como principio portador de la salvación, como principio del nuevo mundo cristiano. Que nadie nos venga con ciertos pasajes de la Biblia, como por ejemplo «multiplicaos», o «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre», para sancionar el matrimonio. El primer pasaje se refiere, como ya hicieran observar Tertuliano y Jerónimo, a la tierra vacía, todavía no poblada por hombres; se refiere solamente al comienzo pero no al fin del mundo, que comienza con la aparición inmediata de Dios sobre la tierra. En cuanto al segundo pasaje, se refiere al matrimonio como una institución del antiguo testamento. Los judíos planteaban la siguiente cuestión: ¿es justo que un hombre se separe de su mujer? La solución más conveniente a esta pregunta es la respuesta arriba mencionada. Quien una vez ha contraído matrimonio debe tenerlo por sagrado: ya la mirada hacia otra mujer es adulterio. El matrimonio es ya, en y por sí mismo, una concesión hecha a la debilidad o, más bien, a la energía de la realidad sensible, a un mal que, por lo tanto, debe ser limitado tanto como sea posible. La indisolubilidad es un nimbo, una aureola que justamente expresa lo contrario de lo que buscan detrás de esta apariencia espíritus deslumbrados y extraviados. El matrimonio es en sí mismo, en

7. ¡Cuán distintos eran los primeros cristianos! «Es difícil y aun imposible disfrutar simultáneamente de los bienes presentes y de los bienes futuros»: Jerónimo, *Epist. Juliano.* «Eres demasiado ambicioso, hermano mío, si quieres disfrutar aquí del mundo y reinar después con cristo»: Id., *Epist. ad Heliodorum.* «Queréis poseer a la vez Dios y las criaturas, lo que es imposible. El placer de Dios y el placer de las criaturas no pueden coexistir»: Taulero, ed. cit., 334. Ciertamente eran abstracciones de los cristianos. Ahora vivimos en la época de la reconciliación. ¡Evidentemente!

el sentido del cristianismo perfecto, un pecado[8] o una debilidad, que sólo te será permitido o perdonado bajo la condición de que te limites para siempre —¡reflexiona bien!— a una única mujer. En una palabra, el matrimonio es sacrificado en el antiguo testamento, pero ya no en el nuevo: el nuevo testamento conoce un principio sobrenatural y superior, el misterio de la virginidad inmaculada[9].

> Quien pueda comprenderlo, que lo comprenda [...]. Los hijos de este mundo se casan y se dan en matrimonio; pero los que quieren hacerse dignos para alcanzar este mundo en la resurrección de los muertos, éstos ni se casarán ni se darán en matrimonio. Pues ya no pueden morir, porque son iguales a los ángeles y son hijos de Dios, porque son hijos de la resurrección[10].

En el cielo no se casan, del cielo se excluye el principio del amor sexual, como algo terrenal y mundano. Pero la vida celestial es la vida verdadera, perfecta y eterna del cristiano. ¿Por qué debo yo, que estoy predestinado para el cielo, atar un lazo que está suelto en mi auténtico destino? ¿Por qué no debo yo, que soy un ser celestial en potencia, realizar ya aquí esta posibilidad[11]? El matrimonio ha sido ya expulsado de mis sentidos y de mi corazón en cuanto ha sido excluido del cielo, que es el objeto esencial de mi fe, de mi esperanza y de mi vida. ¿Cómo podría tener lugar en mi corazón lleno de aquel cielo para una mujer terrenal? ¿Cómo podría dividir el corazón entre Dios y el hombre[12]? El amor de Cristo a Dios no es un amor abstracto general, como el amor a la verdad, a la justicia o la ciencia; es el amor a un Dios subjetivo y personal y, entonces, él mismo es también un amor subjetivo y personal. Una propiedad esencial de este amor es que es un amor exclusivo y celoso, pues su objeto es un ser personal y, al mismo tiempo, el ser supremo, al que ningún otro se le puede comparar.

8. «No querer ser perfecto, es ya pecar»: Jerónimo, *Epist. ad Heliodorum de laude vitae solit.* Hago observar inmediatamente que interpreto el pasaje bíblico sobre el matrimonio, aquí presentado, en el sentido en que la historia del cristianismo lo ha presentado.

9. «El matrimonio no tiene nada de nuevo ni de extraordinario y hasta los paganos lo han admitido como bueno y alabado como tal según conforme al juicio de la razón»: Lutero II, 337.

10. Lc 20, 34-36.

11. «Los que quieran ser recibidos en el paraíso deben abandonar las cosas que no se encuentran en él»: Tertuliano, *De exhort. cast.*, c. 13. «El celibato es la imitación de los ángeles»: Juan Damasceno, *Orthod. fidei* IV, c. 25.

12. «El soltero sólo se ocupa de Dios y no tiene más que un solo pensamiento; el que está casado vive parcialmente con Dios, parcialmente con el hombre»: Clemente de Alejandría, *Paedagogus* II, c. 1. «Quien escoge una vida solitaria, sólo piensa en las cosas divinas»: Teodoreto, *Haeretic. fabul.* V, c. 24.

Sé fiel a Jesús (pero Jesucristo es el Dios de los cristianos) en la vida y en la muerte; confía en su fidelidad; únicamente él puede ayudarte cuando todo te abandone. Tu amado tiene la cualidad de que no soporta a su lado otra persona, quiere tener tu corazón él solo, dominar en tu alma como un rey en su trono [...]. ¿De qué puede servirte el mundo sin Jesús? Existir sin Cristo es un tormento infernal; él es una dulzura celestial [...]. Sin amigo no puede vivir, pero si para ti la amistad de Cristo no está por encima de todo, estarás sobremanera triste y desconsolado [...]. Amad todas las cosas por Jesús, pero a Jesús por sí mismo. Sólo Jesús es digno de amor [...]. Dios mío, mi amor (mi corazón): tú eres mi todo y yo soy tu todo [...]. El amor [...] siempre espera y confía en Dios, aunque su Dios no sea magnánimo (o tenga un gusto amargo, non *sapit*) *pues* sin dolor no se vive en el amor [...]. Por amor del amado, el que ama debe tolerar todo de buena gana aun lo duro y amargo [...]. Mi Dios y mi todo [...] en tu presencia todo me es dulce, en tu ausencia todo me repugna [...]. Sin ti nada me puede gustar [...]. ¡Oh, cuándo vendrá finalmente aquella hora feliz y deseada cuando tú me llenes completamente con tu presencia y seas todo en todo para mí! Mientras no se me conceda esto, mi alegría sólo será fragmentaria [...]. ¿Cuándo me sentí bien sin ti? ¿O cuándo mal en tu presencia? Prefiero ser pobre por tu amor, que rico sin ti. Prefiero ser un peregrino en esta tierra contigo, que poseedor del cielo sin ti. Donde tú estás, está el cielo; muerte e infierno donde tú no estás [...]. Sólo te anhelo a ti [...]. No puedes servir a Dios y, al mismo tiempo, poner tu alegría en lo pasajero: debes alejarte de todos los amigos y conocidos, y separar tu espíritu de todos los consuelos temporales. Los que creen en Cristo deben considerarse peregrinos y extranjeros de este mundo según la exhortación del apóstol san Pedro[13].

El amor a Dios como a un ser personal es, pues, un amor propiamente dicho, verdadero, personal y exclusivo. ¿Cómo puedo, pues, amar a Dios, digo Dios, y, al mismo tiempo a una mujer mortal? ¿No pongo de este modo a Dios y a la mujer sobre un mismo pie de igualdad? No, para un alma que ama a Dios verdaderamente, el amor de una mujer es una imposibilidad, es un adulterio. «Quien tiene mujer, dice el apóstol san Pablo, piensa en lo que interesa a la mujer; quien no la tiene, piensa en lo que interesa solamente al Señor. El casado piensa cómo complacer a la mujer, y el soltero, cómo complacer a Dios».

Así como el verdadero cristiano no tiene ninguna necesidad de cultura, porque ésta es un principio mundano contrario al sentimiento, tampoco tiene ninguna necesidad de amor (natural). Dios le compensa la carencia y necesidad de cultura, del mismo modo

13. Tomás de Kempis, *De imit.* II, c. 7 y 8; III, c. 5, 34, 53 y 59. «Qué feliz es la virgen cuyo seno no alberga otro amor que el de Cristo»: Jerónimo, *Demetriadi, virgini Deo consecratae.* Por cierto, tenemos aquí también un amor muy abstracto que no agrada ya en la época de la reconciliación en la que Cristo y Belial no son más que un solo corazón y una sola alma. ¡Qué amarga verdad!

que le compensa la carencia y necesidad de amor, de mujer y de familia. El cristiano identifica inmediatamente el género y el individuo: suprime la diferencia sexual como un apéndice molesto y contingente[14]. Hombre y mujer juntos constituyen el hombre real, la existencia del género, pues su unión es la fuente de la multiplicidad, la fuente de otros hombres. Por lo tanto, el hombre que no niega su virilidad, que se siente hombre y reconoce este sentimiento como un sentimiento natural y formal se sabe y se siente una parte que necesita de otra parte para producir la totalidad, la verdadera humanidad. El cristiano, al contrario, se comprende en su subjetividad trascendente y sobrenatural como un ser perfecto por sí mismo. Pero esta intuición era contraria al instinto sexual; estaba en contradicción con su ideal, con su esencia suprema; el cristiano debía, pues, reprimir este impulso.

Ciertamente el cristiano experimentaba también la necesidad del amor sexual, pero sólo como algo que contradecía su destino celestial, en cuanto necesidad natural —natural en el sentido corriente y despectivo que esta palabra tiene en el cristianismo—, no como necesidad moral, interior, no como una necesidad —para expresarme de alguna manera— metafísica, es decir, esencial, que el hombre sólo puede experimentar cuando no se separa de su diferencia sexual, sino más bien la considera parte de su esencia íntima. Por eso, el matrimonio en el cristianismo no es sagrado —o lo es sólo de forma aparente e ilusoria—, pues el principio natural del matrimonio, que es el amor sexual —aunque el matrimonio civil pueda contradecir innumerables veces este principio— es en el cristianismo un principio profano, excluido del cielo[15]. Pero lo que el

14. «La virgen es diferente de la mujer. Ved qué feliz es la que ha perdido hasta el nombre de su sexo. La virgen ya no se llama mujer»: Jerónimo, *Adv. Helvidium de perpet. virg.* II, 14 (Erasmo).

15. Esto puede expresarse también de la siguiente manera: en el cristianismo, el matrimonio sólo tiene un significado moral y no religioso, no tiene un principio y un modelo religioso. Para los griegos esto es diferente: cómo por ejemplo «Zeus y Hera constituyen el gran modelo de todo matrimonio» (Creuzer, *Symb.*). Para los antiguos persas, para los que la generación «en tanto que multiplicación del género humano supone la disminución del reino de Ahriman y constituye, por consiguiente, una acción y un deber religioso (*Zend-Avesta*). Para los hindúes, para los que el hijo es el renacimiento del padre: «desde el momento que el marido se acerca a su mujer renace de aquella que por él llega a ser madre» (Fr. Schlegel). Para los hindúes ni un hombre (renacido) puede llegar a ser *sanyassi,* es decir, anacoreta ensimismado en Dios, si no ha pagado antes tres deudas, entre las que sobresale la de haber engendrado un hijo legítimo. Para los cristianos, al contrario, por lo menos para los católicos, constituía una verdadera fiesta religiosa cuando los novios o aun gente ya casada renunciaban, a condición de que fuera de común acuerdo, al estado de matrimonio, para sacrificar el amor conyugal al amor religioso.

hombre excluye de su cielo también lo excluye de su verdadero ser. El cielo es su cofre de tesoros. No se debe creer en lo que el hombre asienta sobre esta tierra, en lo que permite y sanciona; aquí tiene que instalarse; muchas cosas contrarían sus proyectos, y no se ajustan a su sistema; aquí elude tu mirada, pues se encuentra entre seres extraños que lo intimidan. Pero sorpréndele allí donde abandona su incógnito y se muestra en su verdadera dignidad, en su estado celestial. En el cielo habla como piensa; allí percibes su verdadera opinión. Donde está su cielo, está su corazón. El cielo es su corazón abierto. El cielo no es más que el concepto de lo bueno, de lo verdadero, de lo válido, de lo que debe ser; la tierra no es más que el concepto de lo falso, de lo inválido, de lo que no debe ser. El cristiano excluye del cielo la vida del género; allí termina el género, allí sólo hay individuos puros, asexuados, «espíritus», allí domina la absoluta subjetividad; luego el cristiano excluye de su vida la vida del género; niega el principio del matrimonio como algo pecaminoso y rechazable; en efecto, la vida verdadera y sin pecado es la celestial[16].

16. En la medida en que la conciencia religiosa restaura finalmente lo que ella suprimió al principio, la vida del más allá, no siendo más que la restauración de la vida de este mundo, se sigue, por consiguiente, que el sexo debe ser restaurado necesariamente. «Seréis semejantes a los ángeles sin dejar de ser hombres, de tal manera que el apóstol será apóstol y María, María»: Jerónimo, *Ad Theodoram viduam.* Pero del mismo modo que el cuerpo en el mas allá es un cuerpo aparente, incorporal, también el sexo será necesariamente asexuado, no será más que una apariencia de sexo.

19

EL CIELO CRISTIANO O LA INMORTALIDAD PERSONAL

La vida célibe, y, en general, la vida ascética, es el camino directo hacia la vida inmortal celestial, porque el cielo no es más que la vida subjetiva absoluta, sobrenatural, libre del género y asexuada. Como base de la creencia en la inmortalidad personal está la creencia según la cual la distinción sexual es solamente un matiz exterior a la individualidad, puesto que en sí mismo el individuo es un ser asexual, perfecto y absoluto por sí mismo. Pero quien no pertenece a ningún sexo, no pertenece a ningún género —la diferencia de sexo es el cordón umbilical que une la individualidad al género— y quien no pertenece a ningún género es un ser que se pertenece sólo a sí mismo, constituye un ser absolutamente autárquico, divino, absoluto. Sólo allí donde el género desaparece de la conciencia, alcanza certidumbre la vida celestial. Quien vive en la conciencia del género, y por consiguiente en la conciencia de su verdad, vive también en la conciencia de la verdad de la determinación sexual. La considera no como una piedra de escándalo introducida mecánicamente, sino como algo íntimo, como un componente químico de su ser. Él se sabe humano, pero al mismo tiempo bajo la determinación sexual, que no sólo penetra carne y hueso, sino que también determina su ser íntimo, el modo esencial de su pensamiento. Quien vive, por lo tanto, en la conciencia del género, quien limita su sentimiento y su imaginación por la visión de la vida real, del hombre real, no puede pensar una vida en la que sea suprimida la vida del género y por tanto de la vida sexual; considera al individuo asexual, el espíritu celestial como una representación de la imaginación conforme al sentimiento.

Pero así como el hombre verdadero no puede prescindir de la diferencia sexual, tampoco puede hacer abstracción de su determinación moral o espiritual, que están íntimamente unidas a su destino natural. Precisamente porque vive en la percepción de la totalidad, vive en la percepción de sí mismo como de una parte, que es lo que es mediante la determinación que lo convierte justamente en una parte de la totalidad, o un todo relativo. Cada cual considera, por lo tanto, con razón, su negocio, su profesión, su arte o ciencia como lo supremo; pues el espíritu del hombre no es más que el modo esencial de su actividad. Quien es valioso en su profesión o en su arte, quien, como se dice vulgarmente, cumple con sus tareas, quien se consagra en cuerpo y vida a su profesión, se imagina su profesión como la más elevada y bella. ¿Cómo podría negar en su espíritu y rebajar en su pensamiento lo que celebra en la práctica, consagrándole alegremente sus fuerzas? Lo que menosprecio, ¿cómo puedo consagrarle mis fuerzas y mi tiempo? Aunque deba hacerlo, mi actividad es desgraciada, pues estoy dividido en mí mismo. Trabajar es vivir. Pero ¿cómo puedo servir a un objeto, someterme a él, si no lo tengo en mi espíritu en alta estima? En una palabra, las ocupaciones determinan el juicio, el modo de pensar, el ánimo del hombre, y cuanto más elevado es el modo de ocupación, tanto más se identifica el hombre con él. Lo que el hombre considera, en general, como fin esencial de su vida, lo declara como constituyendo su alma; porque es en él el principio del movimiento. Por sus fines, por la actividad gracias a la cual realiza estos fines, el hombre es algo tanto para sí mismo como para los otros, para el universal, para el género. Quien por lo tanto vive en la conciencia del género como en una verdad, toma su ser por otro, su ser público y social por el ser que es idéntico con el ser de su esencia, por su ser inmortal. Vive con toda su alma y todo su corazón para la humanidad. ¿Cómo podría tener una vida particular reservada para sí, cómo podría separarse de la humanidad? ¿Cómo negar en la muerte lo que confirmó durante su vida?

La vida celestial o —lo que aquí no distinguimos— la inmortalidad personal es una doctrina característica del cristianismo. Ciertamente se encuentra también, en parte, en los filósofos paganos, pero en ellos sólo tiene el significado de una fantasía, porque no está relacionado con su concepción fundamental. ¡Cuán contradictoriamente se manifiestan respecto de este objeto, por ejemplo, los estoicos! Sólo en los cristianos encontró la inmortalidad personal el principio a partir del cual se produce necesariamente como si fuera una verdad evidente por sí misma. A los antiguos la perfección del

mundo, de la naturaleza, del género contrariaba continuamente sus proyectos; distinguían entre el principio de vida y el sujeto viviente, entre el alma, el espíritu y sí mismos; mientras el cristiano suprimía la diferencia entre alma y persona, género e individuo, ponía, por lo tanto, inmediatamente en sí mismo lo que sólo era propio de la totalidad del género. Pero la unidad inmediata de género e individualidad es precisamente el principio supremo, el Dios del cristianismo —el individuo tiene en él el significado de ser absoluto— y la consecuencia necesaria de este principio es precisamente la inmortalidad personal.

O mejor dicho: la fe en la inmortalidad personal se identifica totalmente con la fe en el Dios personal —es decir: la fe en la vida celestial e inmortal de la persona expresa lo mismo que Dios, tal y como es objeto para los cristianos—, la esencia de la personalidad absoluta e ilimitada. La personalidad ilimitada es Dios, pero la personalidad celestial e inmortal misma no es más que la personalidad sin límites y liberada de todas las penas y barreras terrenales; la diferencia consiste simplemente en que Dios es el cielo espiritual, y el cielo es el Dios sensible; que en Dios es pensado lo que se pone en el cielo como objeto de la imaginación. Dios es el cielo no desarrollado; el cielo real es el Dios desarrollado. Actualmente Dios es el reino celestial; en el futuro, el cielo será Dios. Dios es la garantía, la presencia y existencia del futuro, pero todavía abstracta, el cielo anticipado y compendiado. Nuestra propia esencia futura, pero diferente de nosotros tal como existimos actualmente, en este mundo y en este cuerpo, idealmente objetivada, es Dios. Dios es el concepto del género, que ya se ha realizado e individualizado. Dios es la esencialidad celestial, pura y libre, que existirá allá como ser celestial y puro, es la felicidad que se despliega en una multitud de individuos felices. Dios no es más que el concepto o la esencia de la vida absoluta, celestial y bienaventurada pero que aquí está comprendida en una personalidad ideal. Esto está bastante claramente expresado en la creencia de que la vida feliz consiste en la unidad con Dios. En este mundo somos diferentes y separados de Dios, en el otro desaparece la pared divisoria; aquí somos hombres, allá dioses; aquí la divinidad es un monopolio, allá un bien común; aquí una unidad abstracta, allá una pluralidad concreta[1].

1. «Es bello —dice la escritura (1 Jn 3)— que podamos ver a Dios tal como es cuando seamos semejantes a él, cuando seamos lo que es él mismo; aquellos a los que es otorgado el poder de llegar a ser hijos de Dios recibirán también el poder no de ser Dios sino de ser lo que Dios es»: Pseudo Bernardo, *De vita solit.* «El fin de la voluntad buena es la felicidad: pero la vida eterna es Dios en persona»: Agustín, según Pedro Lombardo, lib. II, dist. 38,

Lo que dificulta el conocimiento de este objeto es la imaginación, que separa la unidad del concepto, por un lado, mediante la representación de la personalidad y de la autonomía de Dios; por otro lado, mediante la representación de la pluralidad de personas que traslada al mismo tiempo a un reino decorado con colores sensibles. Pero en realidad no hay ninguna diferencia entre la vida absoluta que es pensada como Dios, y la vida absoluta que es pensada como cielo; sólo que en el cielo se extiende a lo largo y ancho lo que en Dios se contiene en un punto. La fe en la inmortalidad del hombre es la fe en la divinidad del hombre, y viceversa, la fe en Dios es la fe en la personalidad pura, liberada de todas las barreras, y, por consiguiente, inmortal. Las diferencias que se ponen entre el alma inmortal y Dios son o simplemente sofísticas o imaginarias, como si por ejemplo la felicidad de los habitantes del cielo se encerrara en límites, se dividiera en grados, a fin de establecer la diferencia entre Dios y los seres celestiales.

La unidad de la personalidad divina y celestial aparece hasta en las pruebas populares de la inmortalidad. Si no hubiera ninguna otra vida mejor, Dios no sería justo y bueno. La justicia y bondad de Dios se hace de este modo dependiente de la persistencia de los individuos; pero sin justicia y bondad Dios no es Dios. La divinidad, la existencia de Dios se hace, por lo tanto, depender de la existencia de los individuos. Si yo no soy inmortal, entonces no creo en ningún Dios; quien niega la inmortalidad, niega a Dios. Pero esto no lo puedo creer: tan cierto como Dios existe, es cierta la existencia de mi felicidad. Dios es para mí la certeza de mi felicidad. El interés de que Dios sea es idéntico con el interés de que existo, de que soy eterno. Dios es mi existencia oculta y segura; es la subjetividad de los sujetos, la personalidad de las personas. ¿Cómo podría, por lo tanto, no corresponder a las personas lo que corresponde a la personalidad? En Dios convierto mi futuro en un presente o, más bien, un verbo en un sustantivo; ¿cómo se podría separar el uno del otro? Dios es la existencia correspondiente a mis deseos y sentimientos; es el justo, el bueno que cumple mis deseos. La naturaleza, este mundo, es una existencia que contradice mis deseos y mis sentimientos. Aquí las cosas no son como deben ser —este mundo pasa—, Dios, sin em-

c. 1. «La felicidad es la divinidad misma; todo ser feliz es por consiguiente Dios»: Boecio, *De consol. phil.* III, prosa 10. «La beatitud y Dios son idénticos»: Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* lib. I, c. 101. «El otro hombre será renovado en la vida espiritual, llegará a ser semejante a Dios, en vida, en justicia, en gloria y en sabiduría»: Lutero I, 324.

bargo, es el ser que es como debe ser. Dios sacia mis deseos: esto es solamente la personificación popular de la proposición: Dios es el que me sacia, es decir, la realidad, el ser perfecto de mis deseos[2]. Pero el cielo es precisamente la existencia que corresponde a mis anhelos[3]: entonces no existe ninguna diferencia entre Dios y el cielo. Dios es la fuerza mediante la que el hombre realiza su bienaventuranza; Dios es la personalidad absoluta, en la que todas las personas singulares tienen la certidumbre de su felicidad y de su inmortalidad. Dios es la certeza última y suprema del hombre respecto de la verdad absoluta de su esencia.

La doctrina de la inmortalidad es la doctrina final de la religión, su testamento en el que manifiesta sus últimas voluntades. Aquí expresa, claramente, lo que otras veces calla. Mientras que hasta aquí se trataba de la existencia de otro ser, en este caso se trata claramente de la propia existencia; además, si el hombre en la religión hace depender su ser del ser de Dios, aquí hace depender la existencia de Dios de su propia existencia; lo que para él era otras veces la verdad primitiva e inmediata se convierte aquí, por lo tanto, en una verdad derivada y secundaria. Si yo no soy eterno, Dios no es Dios; si la inmortalidad no existe, tampoco existe Dios. El apóstol había sacado ya esta conclusión. Si nosotros no resucitamos, entonces Cristo tampoco ha resucitado, y todo se reduce a nada. Comamos y bebamos, *edite et bibite.* Es verdad que se puede evitar lo que las pruebas populares tienen real y aparentemente de escandaloso, eludiendo la forma silogística, pero sólo bajo el presupuesto de convertir la inmortalidad en una verdad analítica, de tal manera que el concepto de Dios, como el concepto de la subjetividad o personalidad absolutas, sea ni más ni menos que el concepto de la inmortalidad. Dios es la garantía de mi existencia futura, mi salvación, mi consuelo, mi amparo ante las fuerzas del mundo exterior; no necesito, en absoluto, deducir la inmortalidad expresamente, ni hacerla resaltar como una verdad aparte; pero si tengo a Dios tengo la inmortalidad. Éste era el caso de los místicos cristianos más profundos; para ellos el concepto de inmortalidad quedaba ab-

2. «Si un cuerpo indestructible es un bien para nosotros, ¿por qué dudamos entonces de que Dios haga un cuerpo semejante para nosotros?»: Agustín, *Op.*, Antverp. 1700 V, 698.

3. «Se llama cuerpo espiritual al cuerpo celeste porque está a disposición del espíritu. Nada en ti te contradirá, nada en ti se revelará contra ti. Allí donde quieras estar estarás inmediatamente»: Agustín, *l. c.*, 703-705. «Allí no habrá nada feo, hostil, contrario, deformado, nada que hiera la vista»: *Ibid.*, 707. «Sólo quien es feliz vive como quiere»: *De civitate Dei* X, c. 25.

sorbido en el concepto de Dios; Dios era para ellos su ser inmortal. Dios mismo es la felicidad subjetiva, es decir, es para ella, para su conciencia, lo que es en sí mismo, en la esencia de la religión.

Con esto hemos probado que Dios es el cielo, que ambos son la misma cosa. Hubiera sido más fácil la prueba contraria, a saber, que el cielo es el verdadero Dios de los hombres. Como el hombre piensa que es su cielo, del mismo modo pensará que es su Dios; el contenido determinado de su cielo es el contenido determinado de su Dios, sólo que en el cielo está desarrollado sensiblemente lo que en Dios es sólo bosquejo, concepto. El cielo es, por lo tanto, la clave para los misterios más íntimos de la religión. Del mismo modo que el cielo es la esencia de la divinidad manifestada objetivamente, subjetivamente es la expresión sincera de los pensamientos más íntimos de la religión. Hay, por lo tanto, tantas religiones diferentes como reinos celestiales, y tantos reinos celestiales diferentes como diferencias esenciales entre los hombres existen. Hasta los mismos cristianos se forjan ideas muy diferentes del cielo[4].

Sólo los más astutos de entre ellos ni piensan ni dicen nada determinado sobre el cielo o el más allá en general, porque es incomprensible y, por lo tanto, sólo puede ser pensado en función de este mundo, sólo mediante una regla válida para este mundo. Todas las representaciones en este mundo son, dicen, sólo imágenes mediante las que el hombre se representa el más allá desconocido en su esencia, pero cierto en su existencia. Sucede en esto lo mismo que con Dios: la existencia de Dios, afirman, es cierta; pero lo que sea, o cómo sea, es impenetrable. Pero quien así habla ya se ha quitado el más allá de la cabeza; si lo conserva todavía es, o porque no piensa en absoluto en cosas semejantes, o bien porque es para él todavía una necesidad del corazón, pero en cuanto está muy ocupado en cosas reales, lo aparta de su presencia hasta donde es posible; niega con su cabeza lo que afirma con su corazón; niega el más allá en cuanto le sustrae sus propiedades, por las que es únicamente un objeto real y efectivo para los hombres. La cualidad no es diferente del ser; la cualidad no es más que el ser real. El ser sin cualidad es una quimera, un fantasma. Mediante la cualidad se me da el ser; no el ser y después la cualidad. La doctrina de la incognoscibilidad e

4. Sus pensamientos concernientes a Dios son muy diferentes. Así los piadosos cristianos teutones poseen «un Dios alemán» tan necesariamente como los piadosos españoles tienen un Dios español o los franceses un Dios francés. Los franceses tienen efectivamente el siguiente proverbio: «Le bon Dieu est français». De hecho el politeísmo durará el tiempo que dure la pluralidad de pueblos. El Dios real de un pueblo es el punto de honor de su nacionalidad.

indeterminabilidad de Dios, así como la de la impenetrabilidad de Dios, no es, por lo tanto, doctrina originalmente religiosa; es, más bien, producto de la irreligiosidad, que está todavía aprisionada en la religión o, más bien, se oculta tras ella; en efecto, originalmente el ser de Dios es dado sólo bajo una determinada representación de Dios, lo mismo que el ser del más allá es dado bajo una representación de éste. Para los cristianos sólo es cierta la existencia de su paraíso, del paraíso que posee la cualidad de la cristiandad, pero no el paraíso de los musulmanes o el elíseo de los griegos. La primera certeza es, en general, la cualidad; el ser se comprende de manera evidente una vez que se tiene la certeza de la cualidad: en el nuevo testamento no se encuentran argumentos o proposiciones generales en donde se diga: existe un Dios o una vida celestial; sino que se mencionan solamente cualidades de la vida celestial: «allí no se casarán». Es natural, se puede objetar, porque el ser se presupone. Únicamente se introduce con esto una distracción de la reflexión en el sentido religioso que originariamente no sabe nada de esta distinción. Ciertamente se presupone el ser pero sólo porque la cualidad es ya el ser, porque el sentimiento religioso sólo vive en la cualidad, lo mismo que para el hombre natural, el ser real, la cosa en sí está sólo en la cualidad que experimenta. Así, en aquella cita del nuevo testamento se presupone que la vida virginal o, mejor, la vida asexual es la vida verdadera que, sin embargo, se convierte necesariamente en una vida futura, porque esta vida real contradice el ideal de la vida verdadera. Pero la certeza de esta vida futura reside sólo en la certeza de la cualidad de este futuro, en cuanto constituye la vida verdadera y suprema que corresponde al ideal.

Allí donde se cree realmente en una vida futura, y que se trata de una vida cierta, ocurre que esa vida existe porque es una vida cierta y por ende también determinada. Si ya no sé lo que y como soy, si existe una diferencia absoluta y esencial entre mi futuro y mi presente, tampoco sé lo que y como fui antes y, entonces, se suprime la unidad de la conciencia, se ha formado otro ser en mi lugar, mi futuro no se diferencia en nada del no-ser. Si, en cambio, no hay ninguna diferencia esencial, entonces el más allá se convierte en objeto determinable y reconocible por mi. Las cosas son realmente así: yo soy el ser que permanece en el cambio de las cualidades, yo soy la sustancia que enlaza en una unidad el más allá y el más acá. ¿Cómo podría, entonces, el más allá ser confuso para mí? Al contrario, la vida de este mundo es la vida oscura e incomprensible, que se convierte en clara y luminosa por el más allá; aquí soy un ser embozado y enmascarado, allí cae la máscara: soy allí tal

como soy en verdad. La afirmación, por lo tanto, de que existe otra vida celestial, pero que permanece lo que y como sea, es una invención del escepticismo religioso, que se apoya sobre una incomprensión absoluta de la religión, porque se ha enajenado totalmente la esencia de esta última. Lo que la reflexión religiosa convierte irreligiosamente en imagen conocida de una cosa desconocida pero indudablemente cierta fue en el origen, en el sentido primitivo y auténtico de la religión, no imagen, sino la cosa, la esencia misma. La incredulidad que al mismo tiempo cree todavía, que pone la cosa en duda, pero que es demasiado cobarde e irreflexiva para dudar directamente: sólo lo pone en duda en cuanto duda de la imagen o de la representación, es decir, considera la imagen sólo como imagen. Pero la falsedad y nulidad de este escepticismo ha sido ya históricamente probada. Allí donde se duda de la verdad de las imágenes de la inmortalidad, se duda que pueda existir tal y como lo representa la fe, por ejemplo, sin cuerpo real, material o sin sexo; y pronto se duda también de la existencia del más allá en general. Con la imagen cae la cosa, porque precisamente la imagen es la cosa misma.

La creencia en el cielo o, en general, en una vida en el más allá, se apoya sobre un juicio. Expresa alabanza y reproche; es de naturaleza crítica; hace una selección de la flora de este mundo. Y este florilegio crítico es, precisamente, el cielo. Lo que el hombre encuentra bello, bueno y agradable, esto es para él el ser tal como debe ser; lo que el hombre encuentra malo, feo y desagradable, esto es para él el ser tal como no debe ser, y si, sin embargo, existe, es algo condenado a la ruina, una nulidad. Allí donde la vida no se encuentra en contradicción con un sentimiento, con una representación, con una idea y que este sentimiento, esta idea no son considerados como absolutamente verdaderos y justificados: no surge la creencia en otra vida, en la vida celestial. La otra vida no es más que la vida acorde con el sentimiento y con la idea que contradicen esta vida. El más allá no tiene otro significado que suprimir este desacuerdo, realizar un estado al que corresponda este sentimiento, y en el que el hombre esté en armonía consigo mismo. Un más allá desconocido es una quimera ridícula: el más allá no es más que la realidad de una idea conocida, la satisfacción de una exigencia, el cumplimiento de un deseo[5]; es simplemente la eliminación de las

5. «Ibi nostra spes erit res»: Agustín. «Por eso nosotros tenemos las primicias de la vida inmortal en la esperanza de la venida de la perfección en el momento del último juicio: tocaremos y veremos la vida en la que hemos tenido fe y esperanza»: Lutero I, 459.

barreras que obstaculizan la realidad de la idea. ¿En qué consistiría el consuelo y el significado del más allá si viera en él la oscuridad de la noche? No, allí brilla para mí el resplandor del metal puro, que aquí sólo brilla con los turbios colores del metal oxidado. El más allá no tiene otro significado, otro fundamento de su existencia que separar el metal de elementos extraños mezclados, la separación del bien y del mal, de lo agradable y lo desagradable, de lo digno de alabanza y de reproche. El más allá es el desposorio en el que el hombre realiza la unión con su amada. Hacía tiempo que la conocía, que la anhelaba; pero circunstancias externas, la realidad carente de sentimientos, se oponían a su unión con ella. Al casarse con su amada, ésta no se convertirá en un ser diferente; ¿cómo podría si no desearla tan ardientemente? Será solamente suya, se convertirá de objeto anhelado en objeto de posesión real. El más allá es en este mundo sólo una imagen, pero no la imagen de una cosa lejana y desconocida, sino el retrato del ser que el hombre ama y prefiere sobre todas las cosas. Lo que el hombre ama constituye su alma. El pagano encerraba en una urna la ceniza de los muertos amados; para los cristianos es el más allá celestial el mausoleo en el que encierran su alma.

Para conocer una creencia y en general la religión, es necesario considerar hasta los grados más bajos y groseros de la religión. Se debe considerar la religión no solamente en su línea ascendente, sino abarcarla en la total extensión de su existencia. Se debe tener presente en la religión absoluta también las diferentes religiones, no abandonándolas tras de sí en el pasado, a fin de poder comprender y apreciar rectamente tanto la religión absoluta como las otras. Las aberraciones más terribles, los libertinajes más desenfrenados de la conciencia religiosa permiten frecuentemente tener una visión muy profunda de los misterios de la religión absoluta. Las representaciones aparentemente más burdas son a menudo las representaciones más infantiles, inocentes y verdaderas. Esto es válido también para las representaciones del más allá. El «salvaje» cuya conciencia no traspasa las fronteras de su país transporta también su país al más allá, de manera que, o bien deja la naturaleza tal como es, o bien la mejora y así triunfa de las penas de esta vida en la representación del más allá[6]. Hay en esta limitación de los pueblos incultos un

6. Según relatos antiguos de viajes, numerosos pueblos piensan que la vida futura no es idéntica a la vida presente, ni siquiera mejor, sino que es todavía más miserable. Parny (*Oeuvres choisies* I, *Mélange*) cuenta la historia de un esclavo negro moribundo que rechazaba la inmortalidad mediante el bautismo diciendo: «Je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave».

rasgo conmovedor. El más allá no expresa más que la nostalgia. La muerte separa a los hombres de los suyos, de su pueblo y de su país. Pero el hombre que no ha ampliado su conciencia, no puede soportar esta separación, debe volver a su patria. Los negros de las Indias occidentales se suicidaban para volver a vivir en su patria. Esta limitación constituye el contrario directo del espiritualismo imaginario que convierte al hombre en un vagabundo indiferente hasta para con la tierra, que corre de una estrella a otra. Ciertamente hay en la base de todo esto una verdad. El hombre es lo que es gracias a la naturaleza, cualquiera que sea el campo de su propia actividad; pero hasta su propia actividad tiene su fundamento en la naturaleza, en la relación a su naturaleza. ¡Hay que dar las gracias a la naturaleza! El hombre no se puede separar de ella; el germano, cuya dignidad es la espontaneidad, debe su carácter a su naturaleza, de la misma manera que el oriental. La crítica, respecto del arte hindú, de la religión y de la filosofía hindú, es una crítica de la naturaleza hindú. Os quejáis de los censores que sacan un extracto del contexto de vuestras obras para poneros en ridículo. ¿Por qué hacéis vosotros lo que censuráis a los demás? ¿Por qué separáis la religión hindú del contexto en el que es tan racional como vuestra religión absoluta?

La creencia en el más allá, en una vida después de la muerte, no es, esencialmente, en los pueblos «salvajes» más que la creencia directa en el más acá, la creencia inmediata e inquebrantable en esta vida. Esta vida tiene para ellos, a pesar de sus limitaciones locales, un valor total y absoluto; no pueden prescindir de ella ni pensar en romper con ella, es decir, creen directamente en la infinitud e interminabilidad de esta vida. Cuando la creencia en la inmortalidad llega a ser una creencia crítica, cuando se distingue entre lo que aquí queda y lo que allí subsiste, entre lo que aquí debe pasar y persistir allí, entonces se transforma la creencia en una vida después de la muerte en la creencia en la otra vida. Sin embargo, esta crítica y esta definición pertenecen ya a esta vida. Del mismo modo distinguen los cristianos entre vida natural y espiritual, entre vida sensible, mundana, y vida santa y espiritual. La vida celestial, la otra vida, no es más que la vida espiritual separada aquí abajo de la vida natural, pero afectada todavía por esta última; lo que el cristiano excluye ya aquí abajo por principio, como la vida sexual, es también excluido de la otra vida. La diferencia consiste, solamente, en que allí es libre de lo que aquí desea, e intenta liberarse mediante la voluntad, el fervor y la castidad. Por eso esta vida es para el cristiano una vida de pena y de sufrimiento, porque está todavía afectado

por su contrario, y debe luchar contra los placeres de la carne y las asechanzas del diablo.

La creencia de los pueblos civilizados se diferencia de la creencia de los pueblos no civilizados en lo mismo que se diferencia en general la cultura de la incultura: en que la creencia de la cultura es una creencia abstracta que distingue y separa. Donde hay distinción, hay juicio; pero allí donde se juzga surge la separación entre lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo. La creencia de los pueblos salvajes es una creencia sin juicio. La cultura en cambio juzga: para el hombre culto sólo la vida culta es la verdadera, para el cristiano sólo la vida cristiana. El hombre rudo de la naturaleza entra sin miramientos en el más allá, tal cual es: el más allá es su desnudez natural. Por el contrario, el hombre civilizado se escandaliza de una vida desenfrenada después de la muerte, porque ya aquí protesta contra una vida natural desenfrenada. La creencia en la vida del más allá no es más que la creencia en la vida verdadera del más acá; el contenido determinado esencial del más acá es también el contenido determinado esencial del más allá; la creencia en el más allá no es la creencia en otra vida desconocida, sino en la verdad e infinitud y, por consiguiente, en la permanencia de la vida que ya en el más acá es considerada como la vida verdadera.

Así como Dios no es más que la esencia del hombre, purificada de lo que al individuo humano aparece como límite, como mal, bien sea en el sentimiento o en el pensamiento, del mismo modo el más allá no es otra cosa que el más acá liberado de lo que aparece como límite, como mal. Cuanto más claro y distinto es el conocimiento que tiene el individuo del límite como límite, del mal como mal, tanto más claro y distinto es el conocimiento del más allá en el que estos límites desaparecen. El más allá es el sentimiento y la representación de la liberación de los límites que aquí abajo perjudican al sentimiento de sí mismo, a la existencia del individuo. La trayectoria de la religión se diferencia solamente de la trayectoria del hombre natural o racional en que el camino que éste hace en línea recta, como la línea más corta, lo describe siguiendo una forma curva, y hasta un círculo. El hombre natural permanece en su patria porque le agrada y porque le satisface completamente; la religión que comienza en un descontento, en una discordia, abandona la patria, pero para sentir tanto más vivamente en la lejanía la felicidad de la patria. El hombre se separa en la religión de sí mismo, pero para volver siempre al mismo punto de donde ha partido. El hombre se niega, pero para afirmarse de nuevo, y bajo una forma más enaltecida. Rechaza también el más acá pero sólo para afirmar-

lo al final de nuevo como más allá[7]. El más allá es el más acá perdido, pero encontrado de nuevo, y que en la alegría del reencuentro irradia más intensamente. El hombre religioso renuncia a las alegrías de este mundo; pero sólo para ganar, en cambio, las alegrías celestiales, o más bien renuncia a ellas, porque ya se encuentra en posesión, por lo menos espiritual, de las alegrías celestiales. Las alegrías celestiales son las mismas que las mundanas, liberadas solamente de los límites y contrariedades de esta vida. La religión, por lo tanto, va a parar, dando un rodeo, al mismo fin, al fin de la alegría hacia el que corre en línea recta el hombre natural. La esencia en imagen es la esencia de la religión. Ésta sacrifica la cosa a la imagen. El más allá es el más acá en el espejo de la imaginación; la imagen que hechiza es en el sentido de la religión el modelo del más acá; esta vida real es sólo una apariencia, vislumbre de aquella vida espiritual, imaginada. El más allá es el más acá embellecido, purificado de toda burda materia, contemplado en imagen.

El embellecimiento, el mejoramiento presuponen una censura, un desagrado. Pero el desagrado es algo superficial. No niego el valor de la cosa; sólo que no me gusta tal como es; desecho simplemente las cualidades, no la esencia, de lo contrario me esforzaría por hacerla desaparecer. Una cosa que me desagrada totalmente no la hago embellecer, sino demoler. La creencia en el más allá niega el mundo, pero no su esencia; simplemente que no le gusta tal como es. La alegría agrada a los creyentes del más allá —¿quién no sentiría la alegría como algo verdadero, esencial?—, pero no les agrada que a la alegría sigan sensaciones opuestas, que sea pasajera. Del mismo modo que en el más acá pone ya la alegría en Dios, también la pone en el más allá, pero como alegría eterna, divina e ininterrumpida —por esta razón se llama al más allá el reino de la alegría— pues Dios no es más que la alegría eterna e ininterrumpida en cuanto esencia. Le gusta la individualidad, pero no cuando está recargada con impulsos objetivos; por eso la incluye en sí, pero pura, absolutamente subjetiva. Le gusta la luz, pero no la gravedad, porque aparece al individuo como un límite; ni la noche, porque en ella el hombre obedece a la naturaleza; allí hay luz, pero no gravedad ni noche; luz pura e inalterada[8].

7. Allí todo será restaurado: «Ni un diente ni una uña serán perdidos». Ver Aurelius Prudentius, *Apotheosis de resurrectione carnis humanae.* Y este camino carnal, grosero a vuestros ojos y que por esta razón desaprobáis, es el único consecuente, honesto y auténtico. La identidad del cuerpo pertenece a la identidad de la persona.

8. «Después de la resurrección el tiempo ya no se medirá en días ni en noches. Habrá más bien un solo día sin noche»: Juan Damasceno, *Orth. fidei,* lib. II, c. 1.

Del mismo modo que el hombre, cuando se aleja de sí mismo, vuelve siempre de nuevo en Dios a sí mismo y no hace más que girar siempre alrededor de sí mismo, así también el hombre vuelve siempre, en su alejamiento del más acá, a su punto de partida. Cuanto más extra y suprahumano aparece Dios en un principio, tanto más humano se muestra en la trayectoria de las cosas o en su conclusión. Del mismo modo, cuanto más sobrenatural aparece la vida celestial contemplada en el comienzo o en la lejanía, tanto más se hace resaltar, considerada más de cerca o al final, la unidad de la vida celestial y de la natural; unidad que, en último término, se extiende hasta la carne, hasta el cuerpo. En primer lugar se trata de la separación del alma y del cuerpo, del mismo modo que en la visión de Dios se trata de la separación de la esencia y del individuo. El individuo muere de una muerte espiritual; el cuerpo muerto que permanece es el individuo humano, el alma que se ha separado de Dios. Pero la separación de alma y cuerpo, de esencia e individuo, de Dios y hombre debe ser, a su vez, suprimida. Toda separación de seres que forman un conjunto es dolorosa. El alma anhela su parte perdida, su cuerpo, como Dios, que es el alma separada, anhela el hombre real. Así como Dios se hace a su vez hombre, así también el alma vuelve de nuevo a su cuerpo, y se produce de nuevo la unidad perfecta del más allá y del más acá. Este nuevo cuerpo es un cuerpo transfigurado y lleno de luz, un cuerpo milagroso, pero —y esto es lo principal— es otro, y sin embargo el mismo cuerpo[9], lo mismo que Dios es al mismo tiempo una esencia igual y diferente que la del hombre. Retornamos aquí al concepto de milagro, que une cosas contradictorias. El cuerpo sobrenatural es un cuerpo de la imaginación, pero precisamente por eso satisface el sentimiento del hombre, porque no le importuna; es un cuerpo puramente subjetivo. La fe en el más allá no es más que la fe en la verdad de la imaginación, como la fe en Dios no es más que la fe en la verdad e infinitud del sentimiento humano. O también, así como la fe en Dios no es más que la fe en la esencia abstracta del hombre, así también la fe en el más allá es sólo la fe en un más acá abstracto.

Pero el contenido del más allá es la felicidad, la felicidad eterna de la personalidad, que existe, aquí abajo, limitada y obstaculizada por la naturaleza. La fe en el más allá es, por lo tanto, la fe en la liberación de la subjetividad de los límites de la naturaleza —es decir, la fe en la eternidad e infinitud de la personalidad y no en su

9. «Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit»: Agustín (J. Ch. Doederlein, *Inst. theol. christ.*, Altdorf 1781, 280).

concepto genérico, que se desplegaría en individuos siempre nuevos, sino en individuos ya existentes—, por consiguiente la fe del hombre en sí mismo. Pero la fe en el reino celestial es idéntica con la fe en Dios —ambos tienen el mismo contenido—: Dios es la personalidad pura, absoluta, desligada de todos los límites de la naturaleza, es absolutamente lo que los individuos deben ser y serán —la fe en Dios, por consiguiente, la fe del hombre en la infinitud y verdad de su propia esencia—. La esencia divina es la esencia humana subjetivamente humana en su absoluta libertad e ilimitación.

Con esto hemos cumplido nuestro objetivo esencial. Hemos reducido la esencia de Dios extramundana, sobrenatural y suprahumana, a los elementos de la esencia humana como a sus elementos fundamentales. Hemos vuelto en la conclusión al punto de partida. El hombre es el principio de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión.

II.

LA ESENCIA FALSA, ES DECIR, TEOLÓGICA, DE LA RELIGIÓN

20

EL PUNTO DE VISTA ESENCIAL DE LA RELIGIÓN

El punto de vista esencial de la religión es práctico, es decir, aquí, subjetivo. El fin de la religión es el bienestar, la salvación y la felicidad del hombre, la relación del hombre a Dios no es más que la relación del mismo a su salvación; Dios es la realización de la salvación del alma o el poder ilimitado de realizar la salvación y la felicidad del hombre[1]. La religión cristiana se diferencia principalmente de las otras religiones en que ninguna subraya como ella la salvación del hombre, por eso no se llama doctrina de Dios, sino doctrina de la salvación. Pero esta salvación no es felicidad y bienestar mundano o terrenal. Al contrario, los cristianos más profundos y verdaderos han dicho que la felicidad terrenal aleja al hombre de Dios, y que, en cambio, la desgracia, los sufrimientos y las enfermedades mundanas reconducen el hombre a Dios, y que, por consiguiente, únicamente ellas convienen a los cristianos[2]. ¿Por qué? Porque en la desgracia se comporta el hombre, propiamente, de una manera práctica o subjetiva; en la desgracia se relaciona sólo con lo único que le es necesario, en la desgracia Dios es sentido como una necesidad humana. El placer y la alegría dilatan al hombre, la desgracia y el dolor lo concentran y retraen; en el

1. «Que tu salvación sea tu único pensamiento, Dios tu única preocupación»: Tomás de Kempis, *De imit.* I, c. 23. «No pienses nada que vaya contra tu salvación. En lugar de decir contra tendría que haber dicho nada fuera de tu salvación»: Bernardo, *De consid. ad Eugenium* II. «Quien busca a Dios, se preocupa de su propia salvación»: Clemente de Alejandría, *Coh. ad gentes.*

2. El que, por lo demás, demuestre la realidad de la religión únicamente a partir de la desgracia demuestra también la realidad de la superstición.

dolor el hombre renuncia a la verdad del mundo; todas las cosas que hechizan la imaginación del artista y la razón del pensador pierden su atractivo, su poder sobre él; se abisma en sí mismo, en sus sentimientos. Es ser o sentimiento que se abisma en sí mismo, que se concentra sobre sí mismo, que descansa sólo en sí mismo, que niega el mundo, que en relación con el mundo y la naturaleza es en general idealista y en relación con el hombre realista, afectado sólo por su necesidad interior de salvación: este ser o este sentimiento es Dios. Dios en cuanto Dios, Dios como objeto de la religión y sólo en cuanto es este objeto, es Dios. Dios, en sentido de un nombre propio, no de una esencia general y metafísica, Dios es esencialmente un objeto de la religión, no de la filosofía ni del sentimiento, no de la razón ni de la necesidad o de la libertad del pensamiento; en una palabra, un objeto, una esencia, que expresa no la esencia desde el punto de vista teórico, sino la esencia desde el punto de vista práctico.

La religión enlaza en sus doctrinas la maldición y la bendición, la condenación y la gloria. Feliz es quien cree; desgraciado, perdido y condenado, quien no cree en ella. Apela no a la razón, sino al sentimiento, a los impulsos de felicidad, a las emociones de temor y esperanza. No se coloca en un punto de vista teórico; de lo contrario debería tener libertad para expresar sus doctrinas, sin fundar en ellas consecuencias prácticas, sin, en cierta manera, forzar a la fe; pues si se dice: «me condeno si no creo», esto implica una sutil coerción a la conciencia para que crea; el terror del infierno me obliga a creer. Aun cuando mi fe pudiera ser libre en su origen, el temor siempre se mezcla con ella; mi sentimiento es siempre prisionero; la duda, el principio de la libertad teórica, me parece un crimen. El concepto supremo, la esencia suprema de la religión es Dios: el crimen supremo es, pues, la duda en Dios, o aun la duda de que Dios exista. Pero lo que no me atrevo a dudar, lo que no puedo dudar sin sentirme intranquilo en mi sentimiento, sin acusarme de culpa, no es cosa de la teoría sino de la conciencia, no es cuestión de la razón sino del sentimiento.

Puesto que el punto de vista de la religión es únicamente el punto de vista práctico o subjetivo, puesto que para ella el hombre total, esencial, es sólo el hombre práctico, el hombre que actúa premeditadamente en función de fines conscientes físicos o morales y que considera el mundo no en sí, sino en relación a estos fines y necesidades, entonces todo lo que está detrás de la conciencia práctica, pero que constituye el objeto esencial de la teoría —teoría en el sentido más original y general, en el sentido de la perfección

y experiencia objetiva, de la razón y de la ciencia en general[3]—, cae para la religión fuera del hombre y de la naturaleza, para llegar a ser un ser personal particular. Todo lo que es bueno, principalmente todo lo que involuntariamente conmueve al hombre, que no concuerda con premeditaciones e intenciones y que traspasa los límites de la conciencia práctica, viene de Dios; todo lo que es malo, diabólico y perjudicial, principalmente lo que involuntariamente ataca las resoluciones morales o religiosas o las arrastra con terrible violencia, viene del diablo. Al conocimiento de la esencia de la religión pertenece el conocimiento del diablo, de Satán, de los demonios[4]. No se pueden omitir estas cosas sin mutilar violentamente la religión. La gracia y sus efectos constituyen lo opuesto de los efectos diabólicos. Así como los impulsos sensuales involuntarios ardientes que provienen de las profundidades de la naturaleza o, de una manera general, todas las manifestaciones, inexplicables para ella, del mal moral y físico —real o imaginario— aparecen a la religión como efectos producidos por un ser malo, del mismo modo le aparecen necesariamente los movimientos involuntarios de entusiasmo y embelesamiento como efectos producidos por un ser bueno, Dios, el espíritu santo o la gracia. De ahí la arbitrariedad de la gracia y la queja de los hombres piadosos de que la gracia tan pronto los visita y hace felices, como los abandona y repudia. La vida, la esencia de la gracia es también la vida, la esencia del sentimiento involuntario. El sentimiento es el paracleto de los cristianos. Los momentos de insensibilidad y desapasionamiento son los momentos en que la vida es abandonada por la gracia divina.

En relación con la vida interior se puede definir también la gracia como el genio religioso; pero en relación con la vida exterior ella es el azar religioso. El hombre no es bueno o malo sólo por sí mismo, por su propia fuerza y voluntad, sino por una multitud de determinaciones, misteriosas unas, manifiestas otras, que atribuimos, puesto que no se fundan en ninguna necesidad metafísica o absoluta, al poder de «su majestad el azar», como acostumbraba a

3. Aquí y en otros lugares de este libro, «teoría» se toma, pues, en el sentido en que es fuente de la práctica objetiva verdadera porque el hombre sólo puede en la medida en que sabe: *tantum potest quantum scit*. La expresión «El punto de vista subjetivo» quiere decir nada menos que lo siguiente: el punto de vista de la incultura y de la ignorancia es el punto de vista de la religión.

4. Sobre las ideas bíblicas de Satán, de su poder y de sus efectos, ver los *Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre* de Lützelberger y las *Vorles. über die christl. Glaubenslehre* de G. Ch. Knapp, § 62-65. Las enfermedades y las posesiones diabólicas tienen también su lugar. Estas enfermedades también están fundadas en la Biblia: ver Knapp, § 65, III 2-3.

decir Federico el Grande[5]. La gracia divina es el poder mistificado del azar. Aquí tenemos de nuevo confirmado lo que hemos reconocido como la ley esencial de la religión. La religión niega y rechaza el azar, haciendo todo dependiente de Dios, explicando todo a partir de él; pero sólo lo niega aparentemente, pues lo transfiere a la divina arbitrariedad que por razones incomprensibles, es decir, dicho abierta y sinceramente, por arbitrariedades absolutamente infundadas, en cierto modo por capricho divino, predestina y determina a los unos al mal, a la corrupción, a la desgracia, y a los otros al bien, a la salvación y a la felicidad —esta voluntad no posee ni una sola característica que permita distinguirla de su «majestad el azar»—. El misterio de la elección por la gracia es, pues, el misterio o la mística del azar. Digo la mística del azar, pues de hecho es el azar un misterio, aunque despreciado e ignorado por nuestra filosofía especulativa de la religión, que ha olvidado los verdaderos misterios del pensamiento y de la vida por los misterios ilusorios de la esencia absoluta, es decir, de la teología, del mismo modo que ha olvidado el misterio profano del azar por el misterio de la gracia divina o de la libertad de elección[6].

Pero retornemos a nuestro objeto. El diablo es lo negativo, el mal que proviene de la esencia, no de la voluntad. Dios es lo positivo, el bien que procede de la esencia, no de la voluntad consciente; el diablo es el mal, involuntario e inexplicable; Dios es el bien involuntario e inexplicable. Ambos tienen la misma fuente. Sólo la cualidad es diferente y opuesta. Por esta razón, casi hasta los tiempos más recientes, la creencia en el diablo estaba estrechamente unida a la creencia en Dios, hasta el punto que la negación del diablo tenía para el ateísmo el mismo valor que la negación de Dios. Y esto no carece de fundamento. Cuando se empieza a deducir las manifestaciones del mal a partir de causas naturales, se empieza a deducir al mismo tiempo las manifestaciones del bien, de lo divino a partir de la naturaleza de las cosas y no de un ser sobrenatural. Se llega finalmente o a suprimir a Dios completamente o, por lo menos, a creer en otro Dios diferente del de la religión o, lo que es más habitual, a

5. En su libro sobre la libertad, Schelling explica este enigma por una autodeterminación realizada en la eternidad, es decir, antes de esta vida. ¡Qué hipótesis fantástica e ilusoria! Pero lo fantástico y hasta lo fantástico infantil y absurdo es el misterio íntimo de la llamada filosofía positiva, de estos «profundos» especuladores religiosos. Cuanto más falsas son las cosas, más profundas.

6. Se llamará desesperante, infame, impía y diabólica esta revelación del misterio de la elección por la gracia. No tengo nada en contra: prefiero ser un diablo en unión con la verdad que un ángel en unión con la mentira.

convertir la divinidad en una esencia inactiva y ociosa indiferente tanto al ser como al no ser, en cuanto no actúa ya activamente en la vida, relegado a la cima del mundo, a su principio como causa primera, *prima causa*. Dios ha creado el mundo: esto es la única cosa que subsiste todavía de Dios. El perfecto es aquí necesario; pues el mundo prosigue como una máquina su camino. La añadidura: «crea siempre», «crea todavía hoy», es solamente la añadidura de una reflexión externa; el perfecto expresa aquí completamente el sentido religioso, pues el espíritu de la religión es algo pasado, donde la acción de Dios se ha convertido en un perfecto. Otra cosa es cuando la conciencia realmente religiosa dice: el perfecto es hoy todavía presente; aquí se tiene un sentido legítimo, aunque también sea un producto de la reflexión, porque aquí Dios es pensado principalmente como agente.

La religión queda sencillamente suprimida allí donde se introduce la representación del mundo, de las llamadas causas segundas entre Dios y los hombres. Aquí ya es introducido un ser extraño, el principio de la cultura del entendimiento, se ha roto la paz, la armonía de la religión que consiste en la conexión inmediata del hombre con Dios. La causa segunda es una capitulación del entendimiento incrédulo ante el corazón todavía creyente. Según la religión, Dios actúa también sobre el hombre mediante otras cosas y seres. Pero Dios es la única causa, el único ser que actúa y es eficaz. Lo que te hace el otro, en el sentido de la religión, no es el otro quien te lo hace, sino Dios. El otro es sólo apariencia, medio, vehículo, no causa. Pero la causa segunda es un desgraciado intermediario entre un ser autónomo y otro dependiente. Dios da el primer impulso, después interviene la espontaneidad de la causa segunda[7].

La religión no sabe por sí misma nada de la existencia de las causas segundas; éstas son más bien para ella piedra de escándalo; en efecto el reino de las causas segundas, el mundo de los sentidos, la naturaleza, es precisamente lo que separa a los hombres de Dios, aunque Dios, en cuanto Dios real, es, a su vez, un ser sensible[8]. Por eso

7. Aquí encuentra su lugar la doctrina carente de espíritu y de contenido, o más bien la doctrina sofística del *concursus Dei*, en la que Dios no da solamente el primer impulso sino que coopera también en la acción de la causa segunda. Por lo demás esta doctrina es sólo una manifestación particular del dualismo contradictorio de Dios y de la naturaleza que se prosigue a través de la historia del cristianismo. Sobre el objeto de esta observación, como en general de todo el párrafo, ver también Strauss, *Die christliche Glaubenslehre* II, § *75-76*.

8. «Mientras que estamos en el cuerpo, estamos alejados de Dios»: Bernardo, *Epist.* 18 (ed. de Basel de 1552). El concepto del más allá no es más que el concepto de la religión verdadera, perfecta, liberada de los límites y de los obstáculos de este mundo. El más allá no es más, como ya ha sido dicho, que la opinión, la idea verdadera, el corazón abierto de la

cree la religión que un día caerá el muro de separación. Un día no habrá ninguna naturaleza, ninguna materia, ningún cuerpo o, al menos, ninguno que separe el hombre de Dios; un día no existirá más que Dios y el alma piadosa. La religión tiene conocimiento por la intuición sensible, natural, irreligiosa o, por lo menos, no religiosa de la existencia de causas segundas, es decir, de las cosas que existen entre Dios y el hombre —visión que invierte inmediatamente en tanto que convierte los efectos de la naturaleza en efecto de Dios—. Pero a esta idea religiosa se opone el entendimiento y el sentido natural que atribuye a las cosas naturales una real actividad autónoma. La religión resuelve esta contradicción entre la visión de los sentidos y la visión religiosa transformando la incontestable efectividad de las cosas en efectividad de Dios por mediación de estas cosas. Aquí es Dios lo esencial y principal; lo no esencial y secundario es el mundo.

Por el contrario, allí donde se atribuye actividad a las causas segundas, allí donde, por decirlo así, están emancipadas, sucede el caso contrario: la naturaleza es lo esencial, Dios lo inesencial. El mundo es independiente en su existencia, en su duración; sólo es dependiente en su comienzo. Dios es aquí solamente un ser hipotético, deducido, originado por la necesidad de un entendimiento limitado, para el que la existencia del mundo, convertido por él en una máquina, es inexplicable sin un principio automotor; pero en este caso ya no es un ser originario, necesario absolutamente. Dios existe no por sí mismo, sino por el mundo, no existe sino para explicar en cuanto causa primera la máquina del mundo. El limitado entendimiento humano se escandaliza por la existencia independiente del mundo porque sólo la considera, desde un punto de vista práctico y subjetivo, como algo vulgar, como máquina-instrumento, no en su gloria y majestad, no como cosmos. Su cabeza choca contra el mundo. El choque conmueve su cerebro, y en esta sacudida objetiva exteriormente su propio choque como choque primordial que arroja el mundo a la existencia, de tal manera que el mundo prosigue su curso eternamente a la manera como la materia es puesta en movimiento por medio de un impulso matemático: es

religión. Aquí creemos, allá contemplamos. Es decir, allá no hay más que Dios, por consiguiente, no hay nada entre Dios y el alma, pero esto únicamente porque no debe haber nada entre los dos, porque la unidad inmediata de Dios y del alma es la opinión y la idea verdaderas de la religión. «Nosotros estamos siempre en relación con Dios, aun en el caso de que él se esconda de nosotros. En esta vida es imposible que podamos tratar con él cara a cara; todas las creaturas no son, en este mundo, más que máscaras vacías bajo las cuales Dios se oculta para actuar con nosotros»: Lutero XI, 70. «Si estuvieras liberado de las imágenes de las creaturas, podías poseer a Dios sin cesar»: Taulero, *l. c.*, 313.

decir, su pensamiento le asigna un origen mecánico. Una máquina debe tener un comienzo; lo exige su mismo concepto, pues no tiene en sí misma el principio del movimiento.

Toda cosmogonía religioso-especulativa es una tautología. Lo comprobamos por este ejemplo. El hombre en la cosmogonía declara o realiza el concepto que ya tiene del mundo; dice aquí lo mismo que manifiesta de él en otras oportunidades. Por ejemplo, en el caso presente: si el mundo es una máquina se comprende de manera evidente que el mundo «no se ha hecho por sí mismo», es decir, que tenga un origen mecánico. En este caso coinciden, es verdad, la conciencia religiosa y la conciencia mecánica al declarar que el mundo es un mero artificio, un producto de la voluntad. Pero coinciden sólo un instante, sólo en el momento del hacer o del crear; desaparecido el «ahora» instantáneo creador, desaparece también la armonía. El mecánico sólo necesita de Dios para hacer el mundo; una vez hecho vuelve las espaldas inmediatamente al Dios amado, y se alegra de todo corazón que el mundo sea independiente de Dios. Pero la religión hace al mundo para mantenerlo siempre en la conciencia de su nada, de su dependencia de Dios. La creación es el último hilo sutil que liga al mecanicista con la religión; la religión, para la que la nada del mundo es una verdad actual (pues toda fuerza y actividad es fuerza y actividad de Dios), es para él una reminiscencia de juventud; transfiere, por lo tanto, la creación del mundo, el acto de la religión, el no ser del mundo —pues al comienzo, antes de la creación, no existía ningún mundo, sino únicamente Dios— a la lejanía, al pasado, mientras la autonomía del mundo, que embargaba todos sus pensamientos y esfuerzos, actuaba sobre él con todo el poder de lo actual. El mecanicista reduce la actividad de Dios a la actividad del mundo; Dios tiene todavía para él un derecho histórico que contradice su derecho natural; consecuentemente, limita tanto como posible este derecho que corresponde a Dios, a fin de obtener un espacio más amplio y libre para sus causas naturales y, con esto, para su entendimiento.

Con la creación, en el sentido del mecanicista, estamos ante la misma cuestión que ante el milagro: que se puede tolerar y en realidad se tolera porque existieron, una vez por lo menos, en la conciencia religiosa. Pero —prescindiendo del hecho de que él explique los milagros de modo natural, es decir, mecanicista— para él son los milagros únicamente pensables si y en cuanto los transfiere al pasado; para el presente todo lo exige en función de la naturaleza. Cuando algo es abandonado por la razón, por los sentidos, cuando ya no se cree espontáneamente, sino únicamente porque la cosa es

creída, o debe ser creída por cualquier razón, en una palabra, cuando la fe pertenece interiormente al pasado, entonces se transfiere también exteriormente el objeto de la fe al pasado. Por eso se desahoga el incrédulo, pero, al mismo tiempo, concede a la fe un derecho, por lo menos histórico. El pasado es en este caso el recurso feliz entre la fe y la incredulidad; creo efectivamente en los milagros, pero, nótese bien, no en los milagros que suceden actualmente sino en los que ya han sucedido, y que felizmente son ya pluscuamperfectos. Lo mismo sucede en este caso. La creación es inmediatamente una acción o efecto de Dios, un milagro, pues todavía no existía nada fuera de Dios. En la representación de la creación el hombre va más allá del mundo, prescinde de él; lo pone antes del momento de la creación como no existente; borra de su vista lo que está en medio, entre Dios y él, el mundo de los sentidos; se pone en contacto inmediato con Dios. Pero el mecanicista teme este contacto inmediato con la divinidad; convierte, por lo tanto, el presente en un perfecto, cuando le toca especular tan alto; intercala miles de años entre su visión natural o materialista y el pensamiento de una acción inmediata de Dios.

En el sentido de la religión, por el contrario, es Dios únicamente la causa de todas las acciones positivas y buenas[9]. Sólo Dios es el último, pero también el único, fundamento con el que responde, o mejor, desestima todas las cuestiones que plantea la teoría y la razón, puesto que el «sí» por el que la religión responde a todas las cuestiones es un «no». Da una respuesta que dice tanto como nada, en cuanto se desembaraza de las diferentes cuestiones siempre con la misma respuesta; convierte los efectos de la naturaleza en efectos inmediatos de Dios, en efectos de un ser que se autodetermina, personal, extra y sobrenatural. Dios es el concepto que sustituye la carencia de teoría. Es la explicación de lo inexplicable que nada explica, puesto que debe explicar todo sin distinción —es la noche de la teoría que, sin embargo, explica todo al sentimiento, porque falta en ella la medida de la oscuridad, la luz del entendimiento que distingue—, él es el no saber que resuelve toda duda porque destru-

9. Pero también, a decir verdad, de todos los efectos negativos, malos, perjudiciales y hostiles al hombre, porque éstos, siguiendo la expresión de la teología sofística, sólo se permiten con el permiso de Dios; hasta el diablo, autor de todo mal y de toda maldad, no es, propiamente hablando, más que el Dios malo, el Dios colérico, personificado y representado como un ser particular, siendo la cólera de Dios la causa de todo mal. «Las escenas atroces de la historia (por ejemplo, las de Jerusalén o de Útica) debieran recordarnos la cólera de Dios y empujarnos a mitigarla mediante un arrepentimiento verdadero y una invocación ferviente»: Melanchton, *Declam.* III, 29.

ye todas las cosas; lo sabe todo, porque no sabe nada determinado, porque todas las cosas que se imponen a la razón desaparecen ante la religión, pierden su individualidad, son nada a los ojos del poder divino. La noche es la madre de la religión.

El acto esencial de la religión, aquel en que corrobora lo que nosotros designábamos como constituyendo su esencia, es la oración. La oración es omnipotente. Todo lo que el hombre piadoso desea en sus oraciones, Dios lo cumple. Pero lo que pide no es solamente algo espiritual[10], pide también cosas que están fuera de él, en el poder de la naturaleza, un poder que se quiere dominar precisamente mediante la oración; recurre por la oración a un medio sobrenatural, para alcanzar fines de por sí naturales. Dios no es para él la causa remota y primera, sino la causa inmediata, la más próxima de todas las causas que producen efectos naturales. Todas las llamadas fuerzas y causas segundas son para él nada en la oración; si fueran algo, fracasaría el poder y el ardor de la oración. No son para él objeto en absoluto; de lo contrario, intentaría alcanzar su fin por caminos intermedios. Pero quiere ayuda inmediata. Busca refugio en la oración con la certeza de que puede más, infinitamente más, por la oración que por todo el esfuerzo y actividad de la razón y de la naturaleza, de que la oración posee fuerzas sobrehumanas y sobrenaturales[11]. En la oración se dirige directamente a Dios. Éste es, pues, la causa inmediata, la oración cumplida, el poder que realiza la oración. Pero la acción inmediata de Dios es un milagro; el milagro es parte esencial en la concepción religiosa. La religión lo explica todo de manera milagrosa. Que el milagro no ocurra siempre se comprende de la misma manera como se comprende que el hombre no rece siempre. Pero el hecho de que no se produzcan siempre milagros reside fuera de la esencia de la religión, se da únicamente en la visión natural o sensible. Allí donde comienza la religión, allí comienza el milagro. Toda verdadera oración es un milagro, un acto de fuerza milagrosa. El milagro exterior mismo hace visible el milagro interior, es decir, por él aparece en el tiempo y en el espacio, como un *factum* particular que, en y por sí

10. Sólo la incredulidad respecto de la oración ha limitado astutamente el efecto de la oración al campo de lo espiritual.

11. Para el pensamiento vulgar la oración es un medio mágico o un medio de coerción. Pero este pensamiento no es cristiano (aunque se encuentre también en numerosos cristianos la afirmación de que la oración obliga a Dios), porque en el cristianismo Dios es en sí mismo el sentimiento de autosatisfacción de la bondad que no niega nada al sentimiento (naturalmente religioso). En el fondo del pensamiento de la coerción hay un Dios privado de sentimiento.

mismo, reside en la visión fundamental de la religión, a saber, que Dios es, en general, la causa sobrenatural e inmediata de todas las cosas. El milagro fáctico es sólo la expresión emocional de la religión; un momento de excitación. Los milagros sólo acontecen en casos extraordinarios, como cuando el entendimiento está exaltado; de ahí que también se den milagros de la cólera. No se realiza ningún milagro a sangre fría. Pero es precisamente en la emoción donde se manifiesta lo más íntimo. El hombre tampoco ora siempre con igual fuerza y pasión. Tales oraciones son infructuosas. Sólo la oración llena de sentimiento manifiesta la esencia de la oración. Se reza allí donde se considera la oración, en y por sí misma, un poder sagrado y divino. Lo mismo sucede con el milagro. Acontecen milagros —es indiferente si pocos o si muchos— allí donde existe como base una concepción milagrosa. El milagro no es ninguna concepción teórica u objetiva del mundo y de la naturaleza; el milagro satisface necesidades prácticas y esto en contradicción con las leyes que se imponen a la razón; por el milagro el hombre somete la naturaleza a sus fines, como si fuera por sí misma una nulidad de existencia; el milagro es el grado supremo del egoísmo espiritual o religioso; todas las cosas están, por el milagro, al servicio del hombre que sufre necesidad. Se deduce de aquí que la concepción del mundo esencial de la religión, la concepción desde un punto de vista práctico o subjetivo, es que Dios —pues la esencia del poder milagroso es idéntica con la esencia de Dios— es un ser puramente práctico o subjetivo, pero es de tal manera que sustituye la carencia y necesidad de concepción teórica; luego no es objeto del pensamiento ni del conocimiento, como tampoco lo es el milagro, que debe su origen únicamente en el no pensar. Si me sitúo desde el punto de vista del pensamiento, de la investigación, de la teoría, según la cual considero las cosas en sí mismas, según sus relaciones recíprocas, entonces desaparece para mí en la nada el ser milagroso, se reduce a nada el milagro. Se comprende que el milagro religioso —que es absolutamente diferente del milagro natural, aunque siempre se los confunda mutuamente—, a fin de engañar a la razón, tenga que camuflarse en el reino de la razón y de la realidad bajo el manto de la naturalidad.

Pero precisamente porque la religión nada sabe del punto de vista de la esencia de la teoría, se decide por sí misma a transformar la esencia objetiva, verdadera y universal de la naturaleza y de la humanidad, que es sólo objeto respecto del ojo teórico y para ella oculto, en una esencia diferente, milagrosa y sobrenatural —el concepto de género se convierte en concepto de Dios, el mal es, a su

vez, un ser individual, pero que se diferencia de los individuos humanos en que posee las propiedades de los mismos a la medida del género—. El hombre pone necesariamente en la religión su esencia fuera de sí, su esencia como la esencia de otro —necesariamente porque la esencia de la teoría está fuera de él, porque toda su esencia consciente queda absorbida por la subjetividad práctica—. Dios es su otro yo, su otra mitad perdida; en Dios él se completa, en Dios es ya hombre perfecto. Dios es para él una necesidad; le falta algo sin saber lo que le falta; Dios es ese algo que falta; Dios es para él indispensable; Dios pertenece a su esencia. El mundo es para la religión una nada[12]. El mundo no es más que la totalidad de la realidad; en su gloria se manifiesta sólo la teoría, las alegrías espirituales más bellas de la vida; pero la religión no sabe nada de las alegrías del pensador, del investigador de la naturaleza ni del artista. Le falta la concepción del universo, la conciencia del infinito real, la conciencia del género. Sólo en Dios completa ella la carencia de vida, la falta de un contenido esencial que ofrece con profusión infinita la vida real de la concepción racional. Dios es para ella el sustituto del mundo perdido. Dios es para ella la visión pura, la vida de la teoría.

La visión práctica es una visión sólida, manchada por el egoísmo, porque en ella me relaciono con las cosas sólo por amor de mi mismo, una visión no satisfecha de sí misma, porque ella me relaciona con un objeto que no es de mi linaje. La visión teórica, por el contrario, es una visión plena de alegría, feliz, satisfecha en sí misma, pues para ella es el objeto un objeto de amor y admiración, irradia maravillosamente la luz de la libre inteligencia como un diamante, transparente como un cristal de roca; la visión teórica es una visión estética, la visión práctica es, por el contrario, inestética. Para ella el mundo por sí mismo es nada, la admiración, la visión del mismo es idolatría, pues el mundo es para ella mero artificio[13].

12. «Sin el poder y la providencia divina, la naturaleza es una nada»: Lactancio, *Div. inst.*, lib. III, c. 28. «Todo lo que ha sido creado, aunque haya sido bien hecho por Dios, no es, sin embargo, bueno, en comparación con el creador, y hasta es una nada, porque es únicamente a él a quien se atribuye la existencia en su sentido más propio y elevado, diciendo: yo soy el que soy»: Agustín, *De perfect. just. hom.*, c. 14.

13. «Los ojos aman las formas bellas y variadas, los colores brillantes y agradables. Pero estas cosas no deben encadenar mi alma; sólo encadenan a Dios que las ha creado. Ciertamente son buenas porque él las ha creado; pero únicamente él es mi bien, y no estas cosas»: Agustín, *Confess.* X, c. 34. «La Escritura, en 2 Cor 4, 18, nos prohíbe fijar nuestra mirada en lo visible. Se debe amar a Dios sólo y despreciar el mundo entero, es decir, todo lo sensible, y sólo utilizarlo para las necesidades de esta vida»: Agustín, *De moribus eccl. cathol.* I, c. 20.

Dios es, por lo tanto, la visión pura y limpia, es decir, teórica o estética. Dios es el objeto respecto al cual el hombre religioso se relaciona objetivamente; para él, en Dios, el objeto es objeto por sí mismo. Dios es fin para sí mismo; Dios tiene, pues, para la religión, el significado que tiene el objeto en general para la teoría. La esencia general de la teoría constituye para la religión un ser particular.

21

LA CONTRADICCIÓN EN LA EXISTENCIA DE DIOS

La religión es la relación que el hombre sostiene con su propia esencia —en esto consiste su verdad y su fuerza moral de salvación—, pero con su esencia no en cuanto suya sino como la de otro ser diferente de él y hasta opuesto —en esto consiste su falsedad, sus límites, su contradicción con la razón y la moralidad; la fuente perniciosa del fanatismo religioso, el principio metafísico superior de los sangrientos sacrificios humanos, en una palabra, en esto consiste el fundamento primordial de todas las abominaciones, de todas las escenas espantosas de la tragedia de la historia religiosa.

La percepción de la esencia humana como esencia de otro ser existente por sí mismo, es, sin embargo, en el concepto originario de la religión, una percepción arbitraria, infantil, ingenua, es decir, una percepción tal que lo mismo diferencia inmediatamente Dios del hombre, que lo identifica de nuevo con él. Pero cuando la religión crece en años, y con los años progresa en entendimiento, cuando dentro de la religión se despierta la reflexión sobre la religión, cuando comienza el crepúsculo de la conciencia de la unidad de la esencia divina con la humana, en una palabra, cuando la religión se convierte en teología, entonces la separación de Dios y del hombre, primitivamente involuntaria e inocente, se convierte en una diferenciación deliberada, erudita que no tiene otro fin más que la eliminación de la conciencia de esta unidad introducida ya en ella.

De ahí que cuanto más cerca esté la religión de su origen, tanto más verdadera y sincera es, y tanto menos misteriosa es su esencia. Es decir, en el origen de la religión no hay ninguna diferencia cualitativa o esencial entre Dios y el hombre. Y el hombre religioso no

se escandaliza por esta identidad, pues su entendimiento está todavía en armonía con su religión. Así, Jehová era, en el antiguo judaísmo, un ser diferente del individuo humano sólo por su modo de existencia; pero cualitativamente, según su esencia interior, era completamente igual al hombre, tenía las mismas pasiones, las mismas propiedades humanas, hasta las corporales. Ya en el judaísmo posterior Jehová se separa nítidamente del hombre y se refugia en la alegoría para dar a los antropomorfismos otro sentido del que tenían primitivamente. Lo mismo sucedió también en el cristianismo. En sus documentos más antiguos la divinidad de Cristo no está todavía tan decisivamente marcada como posteriormente. En Pablo, principalmente, Cristo es todavía un ser indeterminado entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre o, en general, suspendido entre Dios y los seres subordinados al ser supremo; el primero de los ángeles, el primero creado, pero creado; engendrado para mí, pero también los ángeles, como los hombres, no son creados, sino engendrados; porque también Dios es su padre. La primera iglesia lo identificó expresamente con Dios, lo convirtió en el hijo exclusivo de Dios, determinó su diferencia con los hombres y con los ángeles, y le dio el monopolio de un ser eterno y no creado.

El primer modo conceptual por el que la reflexión sobre la religión —la teología— convierte el ser divino en otro ser, lo pone fuera del hombre, es la existencia de Dios que es convertida en objeto de una prueba formal.

Las pruebas de la existencia de Dios contradicen la esencia de la religión. La contradicen, pero sólo en su forma demostrativa. La religión presenta inmediatamente la esencia interior del hombre como una esencia objetiva, una esencia diferente. Y la prueba sólo quiere demostrar que la religión tiene razón. El ser más perfecto es el ser por encima del cual no se puede pensar otro más alto. Dios es lo supremo que el hombre piensa o puede pensar. Esta premisa de la prueba ontológica —que es la prueba más interesante porque parte del interior— expresa la esencia más íntima y oculta de la religión. Lo que es el ser supremo para el hombre, de lo que no puede prescindir, lo que constituye el límite esencial de su razón, de sus sentimientos, de su convicción, esto es para él Dios, *id quo nihil maius cogitari potest.* Pero este ser supremo no sería el ser supremo si no existiera; pues podríamos representarnos un ser más alto que tendría la ventaja de existir; respecto a esta ficción, el concepto de ser supremo no nos deja margen alguno ya desde el principio. No ser es imperfección; ser es perfección, felicidad, beatitud. A un ser al que el hombre da todo, sacrifica todo lo que para él es estimable

y de valor, tampoco puede privarle del bien y de la felicidad de la existencia. Lo que contradice al sentido religioso consiste solamente en esto, que la existencia se piensa separada, y de ahí se origina la apariencia de si Dios sería algo solamente pensado, una ser existente en la representación, una apariencia que, por lo demás, es inmediatamente eliminada; porque la prueba demuestra precisamente que a Dios compete una existencia diferente de la existencia pensada, una existencia fuera del hombre, fuera del pensamiento, una existencia real, una existencia por sí.

La prueba se distingue sólo de la religión en que el entimema oculto de la religión lo concibe bajo la forma de un silogismo formal, desarrollando, y, por lo tanto, distinguiendo, lo que la religión une inmediatamente; pues lo que es supremo para la religión, Dios, no es para ella pensamiento, sino que es verdad y realidad inmediatas. Pero el hecho de que cada religión realiza también un silogismo oculto e implícito, lo confiesa en su polémica contra otras religiones. Vosotros, paganos, no habéis podido representaros nada más alto que vuestros dioses, porque os habéis perdido en inclinaciones pecaminosas. Vuestros dioses descansan en un sigolismo cuyas premisas son vuestros impulsos voluptuosos y vuestras pasiones. Vosotros pensáis del modo siguiente: la vida más agradable es vivir libremente según sus instintos, y porque para vosotros esta vida es la más agradable y verdadera, la convertisteis en vuestro Dios. Vuestro Dios era simplemente vuestro impulso voluptuoso, vuestro cielo sólo era el espacio libre de las pasiones limitadas en la vida civil, en la vida real en general. Pero en relación a sí misma la religión no es consciente de su silogismo, pues el pensamiento supremo del que es capaz constituye su límite, tiene para ella la fuerza de la necesidad, no es, pues, para ella ningún pensamiento, ninguna representación, sino realidad inmediata.

Las pruebas de la existencia de Dios tienen como fin exteriorizar el interior, separarlo del hombre[1]. Mediante la existencia se convierte Dios en una cosa en sí: Dios no es solamente un ser para nosotros, un ser para nuestra creencia, para nuestro sentimiento, un ser en nuestro ser, es también un ser por sí, un ser fuera de nosotros, en una palabra, no es sólo fe, sentimiento, pensamiento, sino también un ser real, diferente de la creencia, del senti-

1. Pero, al mismo tiempo, el fin de confirmar también la esencia del hombre. Las diferentes pruebas no son otra cosa sino diferentes formas muy interesantes de la autoafirmación de la esencia humana. Así, por ejemplo, la prueba físico-teológica es la autoafirmación de la finalidad del entendimiento.

miento, del pensamiento. Pero un ser semejante no es otro que el ser sensible.

El concepto de realidad sensible está ya, por lo demás, en la expresión característica de «ser fuera de nosotros». La teología sofística no toma la proposición «fuera de nosotros» en sentido propio, y pone en su lugar la expresión indeterminada de ser independiente y diferente de nosotros. Únicamente si este ser-fuera-de-nosotros es impropio, también será impropia la existencia de Dios. Se trata, por cierto, de una existencia en el sentido más propio, y la expresión determinada y no evasiva de ser-diferente es únicamente ser-fuera-de-nosotros.

La existencia sensible, real es tal que es independiente de mi autodeterminación, de mi actividad; al contrario, yo soy involuntariamente determinado por ella, que existe, aunque yo no exista en absoluto ni piense ni sienta. La existencia de Dios debería, pues, ser una existencia determinada en la realidad sensible, pero Dios no es visto, ni escuchado, ni sentido sensiblemente. Él no existe en absoluto para mí, si yo no existo para él; si yo no creo ni pienso en Dios alguno, entonces no existe para mí ningún Dios. Luego existe, en cuanto es pensado o creído; la adición, por mí, es innecesaria. Luego su existencia es, al mismo tiempo, real y no real —existencia espiritual, se dice para salir de apuros—. Pero la existencia espiritual no es más que la existencia pensada, la existencia creída. Luego su ser es una cosa intermedia entre la existencia sensible y la existencia pensada, una cosa intermedia llena de contradicciones. O, también, es una existencia sensible a la que faltan, sin embargo, todas las determinaciones de la realidad sensible, es decir, una realidad sensible que no es sensible, un ser que contradice el concepto de realidad sensible, o bien simplemente una existencia vaga en general, que en el fondo es sensible, pero por no permitir que aparezca este fondo, se priva de todos los predicados de una existencia sensible real. Pero semejante existencia en general es contradictoria. A la existencia pertenece una determinada y plena realidad.

Una consecuencia necesaria de esta contradicción es el ateísmo. La existencia de Dios posee la esencia de una existencia empírica o sensible, sin poseer los signos de la misma; en sí es un hecho de experiencia y, sin embargo, no es objeto de experiencia en la realidad. Exige del hombre que la busque en la realidad; lo satura con pretensiones y representaciones sensibles; de tal manera que cuando éstas no son satisfechas y cuando encuentran que la experiencia contradice más bien estas representaciones, se cree enteramente justificado para negar esta existencia.

Como se sabe, Kant ha afirmado en su crítica a las pruebas de la existencia de Dios que no se puede demostrar por la razón la existencia de Dios. No merecía por esto el reproche que recibió de Hegel. Kant tiene toda la razón: de un concepto no puedo deducir la existencia. Sólo es reprochable que quisiera expresar con esto algo especial, y hacer un reproche, en cierto modo, a la razón. Esto es evidente. La razón no puede convertir un objeto de sí misma en objeto de los sentidos. No puedo representar en el pensamiento lo que pienso, al mismo tiempo, fuera de mí, como una cosa sensible. La prueba de la existencia de Dios supera las fronteras de la razón; es justo; pero en el mismo sentido en que ver, oír, oler, superan las fronteras de la razón que no cumple una exigencia que sólo puede ser planteada al sentido. Existencia, existencia empírica y real, sólo me la dan los sentidos. Y la existencia tiene en la cuestión de la existencia de Dios no el significado de realidad interior, de verdad, sino el significado de existencia formal y exterior, de una existencia tal como compete a toda realidad sensible, fuera del hombre y existente independientemente de su convicción, de su espíritu.

Por eso la religión se convierte, en cuanto se funda en la existencia de Dios, como en una verdad empírica y externa, en un asunto indiferente para el alma. Así como el culto religioso, las ceremonias, los usos, el sacramento se convierten por sí mismos en la cosa misma, independientemente del espíritu y de la convicción, del mismo modo la creencia en la sola existencia de Dios, prescindiendo de la cualidad interna del contenido espiritual, se convierte finalmente en lo esencial de la religión. Si crees simplemente en Dios, si crees en general que Dios existe, entonces estás salvado. Es indiferente si bajo el concepto de Dios concibes un ser bueno o un monstruo, un Nerón o un Calígula, una imagen de tu pasión, de tu sed de venganza o de gloria, esto es igual, lo principal es que no eres ateo. La historia de la religión lo ha demostrado suficientemente. Si la existencia de Dios por sí misma no se hubiera establecido en las almas como una verdad religiosa, tampoco se hubiera llegado a esas representaciones de Dios infames, absurdas y plenas de crueldad que caraterizan la historia de la religión y de la teología. La existencia de Dios era una cosa común, exterior y, al mismo tiempo, santa; no es, pues, de admirar si sobre este terreno han germinado las representaciones y opiniones más vulgares, burdas y profanas.

El ateísmo se consideraba —y se considera hoy todavía— como la negación de todos los principios morales, de todos los fundamentos y lazos éticos: si Dios no existe, desaparece toda diferencia entre lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio. La diferencia reside

solamente en la existencia de Dios; la verdad de la virtud enlaza con la existencia de Dios, pero no por un modo de pensar virtuoso, ni por la convicción del valor intrínseco y contenido de la virtud. Al contrario, la creencia en Dios, como condición necesaria de la virtud, significa la creencia en la nulidad de la virtud en sí misma.

Es, por lo demás, digno de notar que el concepto de la existencia empírica de Dios se ha constituido en tiempos recientes, en los que florecieron, en general, el empirismo y el materialismo. Verdad es que ya en el sentido primitivo y simple de la religión, Dios posee una existencia empírica situada en un lugar supra-terrenal. Pero esta existencia no posee aquí un significado tan prosaico, tan desnudo; la imaginación identifica, a su vez, el Dios exterior con el sentimiento del hombre. La imaginación es, en general, el verdadero lugar de una existencia ausente, no presente a los sentidos, pero sin embargo sensible según la esencia[2]. Sólo la imaginación resuelve la contradicción en una existencia simultáneamente sensible y no sensible. Sólo la imaginación preserva del ateísmo. En la imaginación tiene la existencia efectos sensibles: la existencia se afirma como un poder; la imaginación asocia a la esencia de la existencia sensible también manifestaciones fenoménicas. Allí donde la existencia de Dios es una verdad viviente, una cosa de la imaginación, allí también se creerá en las manifestaciones fenoménicas de Dios[3]. Donde, por el contrario, se extingue el fuego de la imaginación religiosa, donde desaparecen las manifestaciones o efectos sensibles, unidos necesariamente con una existencia sensible en sí, allí se convierte la existencia en algo muerto, en una existencia que se contradice a sí misma y cae irremediablemente en la negación y el ateísmo.

La creencia en la existencia de Dios es la creencia en una existencia especial, distinta de la existencia del hombre y de la naturaleza. Una existencia especial sólo puede manifestarse de una mane-

2. «Cristo ha subido a los cielos [...]. No reside solamente en lo alto, sino también aquí abajo. Ha subido para estar aquí abajo, para realizar todas las cosas y poder estar en todos los lugares, lo que no podría hacer en la tierra, porque todos los ojos corporales no podrían verlo. Por eso reside en lo alto, para que cada uno pueda verlo y él pueda tratar con cada uno»: Lutero XIII, 463. Es decir, que Cristo o Dios es un objeto, una existencia de la facultad de la imaginación; en la imaginación no está limitado a ningún lugar, está presente y es objeto para cada uno. Dios existe en el cielo pero precisamente por esta razón es omnipresente; porque este cielo es la imaginación, la facultad de la imaginación.

3. «No puedes quejarte de haber sido menos probado que Abrahán o Isaac. También tienes apariciones [...], tienes el santo bautismo, la comunión del Señor, en la que el pan y el vino son formas y figura en las y bajo las cuales Dios presente habla a tus ojos tus oídos y tu corazón y actúa [...]. Se te aparece en el bautismo, y es él quien te bautiza y te habla. Si se mantiene a tu lado, todo está lleno de aparición y de conversación divinas»: Lutero II, 466. Ver también sobre este tema XIX, 407.

ra especial. Esta esencia es sólo verdadera, viviente, cuando se cree en acciones especiales, en manifestaciones inmediatas de Dios, en milagros. Sólo allí donde la creencia en Dios se identifica con la creencia en el mundo, la creencia en Dios no es ya una creencia especial, allí donde la esencia universal del mundo abarca todo el hombre, desaparece naturalmente también la creencia en efectos y manifestaciones especiales de Dios. La creencia en Dios se ha roto, ha encallado en la creencia del mundo, en la creencia de los efectos naturales como los únicos reales; del mismo modo que la creencia en los milagros es sólo una creencia en milagros históricos y pasados, así también la existencia de Dios es una representación histórica y en sí misma atea.

22

LA CONTRADICCIÓN EN LA REVELACIÓN DE DIOS

El concepto de revelación está unido al concepto de existencia. La revelación es el autotestimonio de la existencia, el testimonio documental de que Dios existe. Las pruebas simplemente subjetivas de la existencia de Dios son las pruebas racionales; la prueba objetiva, la única prueba verdadera de su existencia, es su revelación. Dios habla al hombre —la revelación es la palabra de Dios—, le da una voz sonora, que conmueve al sentimiento y le da la alegre certeza de que Dios existe realmente. La palabra es el evangelio de la vida, el signo distintivo del ser y del no-ser. La creencia en la revelación es el punto culminante del objetivismo religioso. La certeza subjetiva de la existencia de Dios se convierte en un hecho indudable, externo e histórico. La existencia de Dios es en sí misma en cuanto existencia un ser externo y empírico, pero todavía sólo pensado e imaginado, y, por eso, dudoso; de ahí la afirmación de que ninguna prueba ofrece una certeza satisfactoria; este ser pensado e imaginado como ser real, como hecho, es la revelación. Dios se ha revelado, se ha demostrado a sí mismo. ¿Quién puede todavía dudar? La certeza de la existencia está para mí en la certeza de la revelación. Un Dios que es simplemente, sin manifestarse, que sólo por mí existe para mí; un Dios semejante es un Dios abstracto, imaginado, subjetivo: sólo un Dios que me pone por sí mismo en su conocimiento es un Dios que existe realmente, que se ratifica como existente, es un Dios objetivo. La creencia en la revelación es la certeza inmediata del sentimiento religioso de que existe aquello que se cree, se desea, se imagina. El sentimiento religioso no distingue entre lo subjetivo y lo objetivo; no duda; no tiene sentidos para ver otras

cosas, sino simplemente para mirar sus representaciones como seres fuera de sí. Para el sentimiento religioso, una cosa en sí teórica es una cosa práctica, una cosa de la conciencia, un hecho. Un hecho es un objeto de la razón que se convierte en cosa de la conciencia; un hecho es lo que no puede tocarse ni criticarse, sin hacerse culpable de sacrilegio[1]; hecho es lo que debe creerse *nolens volens;* hecho es una fuerza sensible, no un argumento; el hecho se adapta a la razón como un golpe de puño al ojo. Vosotros, filósofos alemanes de la religión, que nos arrojáis a la cabeza los hechos de la conciencia religiosa para engañar nuestra razón y convertirnos en esclavos de vuestras supersticiones infantiles, ¿acaso no veis que los hechos son tan relativos, tan diferentes y tan subjetivos como las representaciones de las religiones? ¿Acaso no eran también hechos los dioses del Olimpo, existencias que se confirmaban a sí mismas[2]? ¿No eran, acaso, consideradas como *facta* las historias ridículas de los paganos? ¿No eran los ángeles y los demonios personas históricas? ¿Acaso no han aparecido realmente? ¿No habló realmente el asno de Balaam? ¿No han creído, acaso, hasta los mismos sabios ilustrados, todavía en el siglo dieciocho, en el asno que habla, como en un milagro real, del mismo modo que en el milagro de la encarnación, o en cualquier otro milagro? Vosotros, grandes y profundos filósofos, ¡estudiad sobre todo la lengua del asno de Balaam! Sólo suena de manera extraña a los ignorantes; pero os garantizo que mediante un estudio profundo de esa lengua, reconoceréis y encontraréis en ella vuestra lengua materna; os garantizo que este asno ha divulgado, desde hace ya miles de años, los más profundos misterios de vuestra sabiduría especulativa. Un hecho es, señores míos, para repetirlo de nuevo, una representación cuya verdad es indudable, porque su objeto no es cosa de la teoría, sino del senti-

1. La negación de un hecho no posee un significado indiferente o superficial sino un significado moralmente malo. En el hecho de que el cristianismo ha convertido sus artículos de fe en hechos sensibles, es decir, innegables e inatacables, venciendo a la razón mediante hechos sensibles, aprisionando el espíritu, tenemos la última razón verdadera, primera que nos permite explicar cómo y por qué en el cristianismo, tanto católico como protestante, se ha podido, solemne y ceremoniosamente, pronunciar y hacer valer la tesis siguiendo la cual la herejía, es decir, la negación de una representación o de un hecho de fe, cae bajo la jurisdicción de la autoridad civil, es decir, constituye un crimen. El hecho sensible en la teoría se convierte, en la práctica, en violencia sensible. El cristianismo está muy por debajo del islam, por lo menos del Corán, que desconoce el crimen de la herejía.

2. «A menudo los dioses indican su presencia»: Cicerón; *De natura deorum* y *De divinatione* son particularmente interesantes por el hecho de que hacen valer, para probar la verdad de los objetos de la fe pagana, los mismos argumentos que todavía hoy presentan los teólogos y los positivistas, de una manera general, para probar la verdad de los objetos de la fe cristiana.

miento, que desea que exista lo que desea y cree; un hecho es lo que está prohibido negar si no exteriormente, sí interiormente; un hecho es toda posibilidad que pasa como realidad, toda representación que, respecto del tiempo en que es un hecho, expresa una necesidad y, con ello, un límite infranqueable del espíritu; un hecho es todo deseo representado como cumplido; en una palabra, es todo aquello de lo que no se duda, por la sencilla razón de que no es puesto en duda, ni debe serlo.

El sentimiento religioso, según su naturaleza, tal como la hemos desarrollado hasta aquí, tiene la certeza de que todos sus movimientos y determinaciones involuntarias son impresiones provenientes del exterior, manifestaciones de otro ser. El sentimiento religioso se hace pasivo y convierte a Dios en activo. Dios es la actividad, pero lo que lo determina a la actividad, lo que transforma su actividad, que es por lo pronto todopoderosa, en una actividad real, el motivo, el fundamento propio, no es él —él no necesita nada para sí, no pide nada— sino el hombre, el sujeto o el sentimiento religioso. Pero, al mismo tiempo, el hombre es, a su vez, determinado por Dios y se convierte en un ser pasivo; recibe de Dios determinadas revelaciones, determinadas pruebas de su existencia. Así, el hombre en la revelación se determina a sí mismo, en cuanto es el fundamento de la determinación de Dios, en cuanto determina a Dios, es decir, la revelación es la autodeterminación del hombre, solamente que entre el hombre como determinado y el hombre como determinante interpone un objeto: Dios, un ser diferente. El hombre mediatiza a través de Dios su propia esencia. Dios es el lazo personificado entre la esencia, el género y el individuo, entre la naturaleza humana y la conciencia humana.

La creencia en la revelación desvela nítidamente la ilusión característica de la conciencia religiosa. La premisa de esta creencia es: el hombre no puede saber por sí mismo nada de Dios, todo su saber es vano, terrenal y humano. Pero Dios es un ser sobrehumano, sólo se conoce a sí mismo. No sabemos nada de Dios, fuera de lo que nos ha revelado. Sólo el contenido comunicado por Dios es un contenido divino, sobrehumano, sobrenatural. Mediante la revelación conocemos a Dios por sí mismo, pues la revelación es la palabra de Dios, el Dios que habla de sí mismo. En la creencia en la revelación el hombre se niega a sí mismo, sale fuera y por encima de sí mismo; opone la revelación al saber y a la opinión humana, pues en aquélla se encierra un saber oculto, la plenitud de todos los misterios suprasensibles; aquí debe callar la razón. Sin embargo, la revelación divina es una revelación determinada por la naturaleza

humana. Dios habla no a los animales o a los ángeles, sino a los hombres, es decir, un lenguaje humano con representaciones humanas. El hombre es objeto de Dios, antes de que éste se comunique exteriormente al hombre; se determina según su naturaleza y según las necesidades del hombre. Dios es, por cierto, libre en cuanto a su voluntad; puede revelarse o no; pero no es libre en su entendimiento, no puede revelar al hombre únicamente lo que quiere, sino lo que le conviene al hombre, lo que corresponde a su naturaleza tal como es, si es que, por otra parte, quiere revelarse; revela lo que debe necesariamente revelar, si su revelación debe ser una revelación para los hombres, no para otro ser cualquiera. Por consiguiente, lo que Dios piensa para el hombre, lo piensa como determinado por la idea del hombre, y su pensamiento procede de una reflexión sobre la naturaleza humana. Dios se pone en el lugar del hombre, y piensa de sí mismo como este ser diferente puede y debe pensar respecto de él; no se piensa por su pensamiento, sino por el pensamiento humano. Dios, en el proyecto de su revelación, no depende de sí mismo, sino de la capacidad intelectual del hombre. Lo que de Dios llega a los hombres pasa del hombre a Dios y vuelve a los hombres, es decir, de la esencia del hombre a los hombres conscientes, del género al individuo. Por consiguiente, no existe entre la revelación divina y la llamada razón o naturaleza humana más que una distinción ilusoria; también el contenido de la revelación divina es de origen humano, pues no proviene de Dios en cuanto Dios, sino del Dios determinado por la razón y la necesidad humana, es decir, directamente de la razón y de la necesidad humana. De este modo el hombre en la revelación sólo se aleja de sí mismo para volver a sí mismo, dando un rodeo. Así se confirma también, de la manera más contundente en este objeto, que el misterio de la teología no es más que antropología[3].

Por lo demás, la conciencia religiosa misma confiesa, en relación a tiempos pasados, el carácter humano del contenido de la revelación. Para la conciencia religiosa de épocas más recientes no era satisfactorio un Jehová, hombre de pies a cabeza, y que no se

3. ¿Cuál es, pues, el contenido esencial de la revelación? Éste: Cristo es Dios, es decir, Dios es un ser humano. Los paganos se dirigían hacia Dios con sus necesidades, pero dudaban de que Dios escuchara las oraciones de los hombres, dudaban de su misericordia y de su humanidad. Pero los cristianos están seguros del amor de Dios por los hombres; Dios se ha manifestado como hombre. Sobre esto ver, por ejemplo: Melanchton, *De vera Dei invocatione, Declam.* III, y Lutero, por ejemplo, IX, 538-539. Es decir, la revelación de Dios es precisamente la certeza que el hombre posee de la humanidad de Dios, de la divinidad del hombre. La certeza es un hecho.

recataba de lucir su humanidad. Esto no eran más que representaciones, por las que Dios se acomodaba a la capacidad intelectual del hombre de entonces, es decir, no eran más que representaciones humanas. Pero en relación a su contenido actual no lo puede admitir porque éste hunde en él sus raíces. Sin embargo, toda la revelación de Dios no es más que una revelación de la naturaleza humana. En la revelación se manifiesta al hombre su naturaleza oculta, se convierte en objeto. Determinado por su propia esencia, es afectado como por un ser diferente; recibe de las manos de Dios lo que su esencia, desconocida para él, impone como una necesidad bajo ciertas condiciones históricas.

La creencia en la revelación es sólo respetable mientras es infantil. Pero el niño está determinado desde el exterior, y la revelación tiene precisamente la finalidad de hacer con la ayuda de Dios lo que el hombre no puede alcanzar por sí mismo. Por esta razón se ha llamado a la revelación la educación del género humano. Esto es correcto: sólo que no se debe poner la revelación fuera de la naturaleza del hombre. Así como el hombre es impulsado interiormente a presentar doctrinas morales y filosóficas en forma de cuentos y fábulas, del mismo modo presenta necesariamente lo que le es dado desde el interior. El poeta creador de fábulas tiene por finalidad hacer a los hombres buenos y razonables; elige intencionalmente la forma de la fábula, como el método más conveniente y expresivo; pero, al mismo tiempo, es impulsado él mismo por su amor a la fábula, por su propia e interna naturaleza, hacia esta forma de enseñanza. Sucede lo mismo con la revelación, en cuya cima está un individuo. Éste tiene un fin, pero al mismo tiempo él vive en las representaciones por medio de las cuales realiza este fin. El hombre involuntariamente convierte en objeto de intuición su esencia intrínseca por medio de la imaginación, la representa fuera de sí mismo. Esta esencia de la naturaleza humana hecha objeto de intuición y personificada mediante el poder irresistible de la imaginación que actúa sobre él como ley de su pensamiento y de su acción es Dios. En esto residen los efectos morales benéficos sobre los hombres de la creencia en la revelación; porque la esencia propia actúa sólo sobre los hombres incultos, subjetivos, cuando él la representa como un ser diferente y personal, un ser que tiene el poder de castigar y a cuya mirada no escapa nada.

Pero lo mismo que la naturaleza «produce inconscientemente obras que aparecen como si fueran producidas conscientemente», del mismo modo la revelación produce efectos morales, pero que no provienen de la moralidad: acciones morales, pero no conviccio-

nes morales. Los mandamientos morales son observados efectivamente, pero en cuanto son representados como mandamientos de un legislador externo, entran en la categoría de mandamientos arbitrarios y policiales, por eso son extraños al corazón y la convicción interior. Lo que se hace, se hace no porque sea bueno o justo actuar así, sino porque es ordenado por Dios. El contenido en sí mismo es indiferente; todo lo que Dios ordena es justo[4]. Si estos mandamientos coinciden con la razón, con la ética, es una suerte, pero en relación con el concepto de revelación es una casualidad. Las leyes ceremoniales de los judíos eran también leyes reveladas, divinas, aunque por sí mismas eran leyes arbitrarias y accidentales. Los judíos recibieron de Jehová el mandamiento de gracia de robar, aunque ciertamente sólo en un caso particular.

La creencia en la revelación no sólo corrompe el sentido y el gusto moral, la estética de la virtud; envenena y hasta mata también el sentido más divino en el hombre: el sentido y el sentimiento de la verdad. La revelación determinada y temporal: Dios ha revelado una vez por todas en tal año, de esta manera y tantas veces, y, por cierto, no al hombre de todos los tiempos y lugares, a la razón o al género, sino a individuos determinados y limitados. En cuanto revelación determinada temporal y localmente debe ser conservada por escrito, para que otros puedan llegar a disfrutarla sin que sea alterada. La creencia en la revelación es por eso, al mismo tiempo, por lo menos para la posteridad, la creencia en una revelación escrita. No es todavía una fe real, verdadera y sincera, y en cuanto tal respetable, más que allí donde se cree que todo lo que está en la santa escritura es divino, sagrado, verdadero, pleno de significaciones. Donde, por el contrario, se distingue entre lo humano y divino, lo relativo y lo absoluto, lo histórico y lo eterno; allí donde todo lo que está en la santa escritura no es verdadero absoluta, indistinta e incondicionalmente; allí ocurre que el juicio del incrédulo de que la Biblia no es un libro divino se ha introducido ya en ella, para negarle, por lo menos indirectamente, el carácter de revelación divina. Unidad, incondicionabilidad, inexceptibilidad, certeza inmediata, constituyen únicamente el carácter de la divinidad. Un libro que me impone la

4. «Lo que es cruel cuando lo hacen los hombres sin el mandamiento de Dios, eso mismo han debido hacerlo los hebreos que hicieron las guerras por mandato de Dios, dueño supremo de la vida y de la muerte»: Clericus, *Comm. in Mos. Num.*, c. 31, 7. «Sansón ha realizado muchos actos que apenas podrían ser disculpados si no se los considera como un instrumento de Dios del que dependen los hombres»: Clericus, *Comm. in Judicum*, c. 14, 19. Sobre esto ver también Lutero, por ejemplo I, 339; XVI, 495.

necesidad de la distinción, la necesidad de la crítica, a fin de separar lo divino de lo humano, lo eterno de lo temporal, no es ya un libro divino, seguro, ni infalible; es expulsado a la clase de los libros profanos; pues todo libro profano posee esta misma propiedad, la de contener lo divino junto con lo humano, lo universal o eterno junto con lo individual. Un libro verdaderamente bueno, o mejor, un libro divino no es aquel en que algunas cosas son buenas y otras malas, algunas eternas y otras temporales, sino aquel en el que todo es perfecto eterno, verdadero y bueno. Pero ¿qué clase de revelación es ésa en la que debo escuchar primero al apóstol Pablo, después a Pedro, Santiago, Juan, Mateo, Marcos y Lucas, hasta que, finalmente, llegue a un lugar en que mi alma, necesitada de Dios, pueda exclamar: *eureka,* aquí habla el espíritu santo mismo; aquí hay algo para mí, algo para todos los tiempos y todos los hombres? Por el contrario, con cuánta verdad pensaba la antigua creencia, cuando entendía la inspiración hasta las palabras y hasta las letras. La palabra no es indiferente al pensamiento; un pensamiento determinado sólo puede ser dado mediante una palabra determinada. Otra palabra, otra letra, es un sentido diferente. La superstición es, ciertamente, una creencia de este género; pero esta superstición es solamente la creencia verdadera, no disfrazada, abierta, que no se avergüenza de sus consecuencias. Si Dios cuenta los cabellos de la cabeza del hombre, si ningún gorrión cae del tejado sin su voluntad, ¿cómo podría abandonar su palabra, la palabra de la que depende la eterna felicidad del hombre, al arbitrio y a la incomprensión de los escribientes? ¿Por qué no podría dictar a la pluma sus pensamientos, a fin de preservarlos de toda deformación? «Pero si el hombre no fuera más que un mero órgano del espíritu santo, se suprimiría entonces la libertad humana»[5]. ¡Qué mezquina razón! ¿Acaso es más estimable la libertad humana que la verdad divina? ¿O consiste la libertad humana solamente en la deformación de la verdad divina?

Tan necesariamente está unida la superstición con la creencia, en una revelación histórica, determinada, concebida como verdad absoluta, como con la sofística. La Biblia contradice la moral, contradice la razón, se contradice a sí misma innumerables veces; pero ella es la palabra de Dios, la verdad eterna, y «la verdad no puede

5. Ya los jansenistas han hecho muy justamente esta observación contra los jesuitas. «Vouloir reconnaître dans l'Ecriture quelque chose de la faiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejetter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plûtot de la faiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu»: Bayle, *Dict.*, art. *Adam* (Jean) Rem. E.

contradecirse»[6]. ¿Cómo resuelve, el que cree en la revelación, esta contradicción entre la idea de la revelación como verdad armónica y divina y la supuesta revelación real? Sólo engañándose a sí mismo, con ayuda de falsas razones estúpidas, con ayuda de los peores y más falsos sofismas. La sofística cristiana es un producto de la creencia cristiana, especialmente de la creencia en la Biblia entendida como revelación divina.

La verdad, la verdad absoluta, está objetivamente dada en la Biblia, subjetivamente en la creencia, pues respecto de lo que Dios dice, sólo puedo aceptarlo cuando tengo fe, sumisión, pasividad. Para el entendimiento, para la razón, queda aquí sólo una tarea formal, subordinada, pues ellos ocupan una posición falsa que contradice su esencia. El entendimiento por sí mismo es aquí indiferente frente a lo verdadero, indiferente frente a la distinción de verdad y falsedad; no posee ningún criterio en sí mismo; lo que está en la revelación es verdadero aunque contradiga directamente al entendimiento; este último es abandonado al azar del peor y más indefenso empirismo; lo que siempre encuentro en la revelación divina, no importa lo que sea, debo creerlo, y mi entendimiento debe, si es necesario, defenderlo; el entendimiento es el servidor obediente del señor divino, es el *canis domini*[7]; debe aceptar cualquier cosa indistintamente como verdad; distinguir sería una duda criminal; por consiguiente no le queda otra cosa sino lo accidental e indiferente, es decir, el pensar falso, sofístico e intrigante: un pensamiento que no medita más que en trucos y estratagemas vergonzosas, distinciones y subterfugios infundados. Pero cuanto más extraño se hace el hombre, con el tiempo, a la revelación, tanto más accede el entendimiento a la independencia; tanto más aguda se hace también necesariamente la contradicción entre el entendimiento y la creencia en la revelación. Entonces, el creyente no puede ya probar la santidad y la divinidad de la revelación más que entrando conscientemente en contradicción consigo mismo, con la verdad, con el entendimiento sólo por arbitrariedad insolente, por mentiras desvergonzadas, por los pecados contra el espíritu santo.

6. «No se puede admitir ninguna contradicción en la sagrada Escritura»: Pedro Lombardo, lib. II, dist. 2, c. 1. Hay pensamientos semejantes en los padres de la iglesia y en los reformadores como, por ejemplo, Lutero. Se puede también observar que el jesuitismo católico tiene por base la moral principalmente y el jesuitismo protestante que, por lo menos en cuanto yo sepa, no constituye una corporación formalmente organizada, toma principalmente la Biblia, la exégesis, como teatro de su sofística.

7. *Canis domini* significa «perro del Señor», alusión a la orden de las dominicos que era muy común en el siglo XIV.

23

LA CONTRADICCIÓN EN LA PROPIA ESENCIA DE DIOS

El principio supremo, el punto central de la sofística cristiana, es el concepto de Dios. Dios es la esencia humana, y sin embargo debe ser un ser diferente, sobrehumano. Dios es el ser puro, universal, la idea de ser por antonomasia, y debe, además ser un ser personal, individual; o bien: Dios es una persona y, sin embargo, debe ser universal, es decir, no personal. ¡Dios es! Su existencia es cierta, más cierta que la nuestra; tiene una existencia diferente de nosotros y de las cosas, es decir, individual; su existencia debe ser espiritual, es decir, no perceptible en cuanto particular. En el «debe» siempre se niega lo que se afirma en el «es». El concepto fundamental es una contradicción que sólo se disimula mediante sofismas. Un Dios que no se preocupe de nosotros, que no escuche nuestras oraciones, que no nos vea ni nos ame, no es Dios; la humanidad se convierte, por tanto, en un predicado esencial de Dios; pero, al mismo tiempo, se vuelve a decir: un Dios que no existe por sí mismo, fuera del hombre, sobre el hombre en cuanto ser diferente, es un fantasma, y así se convierte la inhumanidad y la extrahumanidad en predicado esencial de la divinidad. Un Dios que no es como nosotros, ni conciencia ni inteligencia, es decir, que no posee entendimiento ni conciencia personal, como por ejemplo la sustancia de Spinoza, no es Dios. La unidad esencial con nosotros es la condición principal de la divinidad; el concepto de divinidad es dependiente del concepto de personalidad, de conciencia, como aquello de lo que no se puede pensar nada superior. Pero, una vez más, un Dios que no se diferencia esencialmente de nosotros no es Dios.

Lo característico de la religión es la percepción inmediata, invo-

luntaria, inconsciente de la esencia humana como una esencia diferente. Pero esta esencia percibida objetivamente se convierte en objeto de la reflexión, de la teología, y en un filón inagotable de mentiras, ilusiones, fantasmagorías, contradicciones y sofismas.

Un artificio, una ventaja especialmente característica de la sofística cristiana es la inescrutabilidad, la incomprensibilidad del ser divino. Ahora bien, el misterio de esta incomprensibilidad, como se demostrará, no es más que una propiedad conocida transformada en desconocida, una cualidad natural en cualidad sobrenatural, es decir, no natural, y precisamente por eso se produce la apariencia, la ilusión de que el ser divino sea indiferente del ser humano, y por esta razón incomprensible.

En el sentido originario de la religión, la incomprensibilidad de Dios posee solamente el significado de una expresión emocional. Del mismo modo que exclamamos bajo la emoción de una aparición sorprendente: ¡no es posible!, ¡es inconcebible!, aunque posteriormente, cuando recobramos el ánimo, encontramos plenamente comprensible el objeto de nuestra admiración. La incomprensibilidad religiosa no es el punto final insignificante que establece tan frecuentemente la reflexión, cuando le falta el entendimiento, sino una admiración patética que expresa la impresión que la imaginación ejerce sobre el sentimiento. La imaginación es el órgano y la esencia originaria de la religión.

En el sentido original de la religión, entre Dios y el hombre sólo hay, por un lado, una diferencia según la existencia, en cuanto que Dios, como ser independiente, se contrapone al hombre; por otro lado, hay sólo una diferencia cuantitativa, es decir, una diferencia según la imaginación, pues las diferencias de la imaginación son sólo cuantitativas. La infinitud de Dios en la religión es una infinitud cuantitativa; Dios es y tiene todo lo que es y tiene el hombre, pero lo tiene en una medida infinitamente aumentada. La esencia de Dios es la esencia objetiva de la imaginación[1]. Dios es un ser sensible, pero separado de los límites de la sensibilidad; es el ser sensible ilimitado. Pero ¿qué es la imaginación?: la sensibilidad absoluta e ilimitada. Dios es la eterna existencia, es decir, la existencia que perdura, la existencia sempiterna; Dios es la existencia omnipresente, es decir, la existencia simultánea en todos los lugares; Dios es el ser omnisciente, es decir, el ser que tiene por objeto

1. Esto se manifiesta particularmente en el superlativo y en la preposición ὑπέρ, «sobre», que va delante de los predicados divinos y que siempre —como por ejemplo en los neoplatónicos cristianos— ha desempeñado un papel capital en la teología.

todo lo individual, todo lo sensible sin distinción, sin limitación de tiempo o espacio.

La eternidad y la omnipresencia son propiedades sensibles, porque en ellas no se niega la existencia en el tiempo ni en el espacio, se niega exclusivamente la limitación a un determinado tiempo y a un determinado lugar. Igualmente es la omnisciencia una propiedad sensible, un saber sensible. La religión no tiene inconveniente en atribuir a Dios los sentidos más nobles; Dios ve y escucha todo. Pero la omnisciencia divina es un saber sensible del que se elimina la propiedad, la esencial determinación del saber real sensible. Mis sentidos me presentan los objetos sensibles desde el exterior y sucesivamente; pero Dios presenta todo lo sensible de una vez, lo que es espacial sin espacio, lo temporal sin tiempo, lo sensible de manera no sensible[2]. Es decir, extiendo mi horizonte sensible mediante la imaginación; me actualizo todas las cosas en la confusa representación de la totalidad, aun las localmente ausentes, y pongo esta representación que me afecta agradablemente, y me eleva sobre el limitado punto de vista sensible, como esencialidad divina. Experimento como una frontera de mi saber unido solamente al punto de vista local y a la experiencia sensible; lo que siento como límite, lo suprimo en mi imaginación, que garantiza a mis sentimientos espacio libre. Esta negación mediante la imaginación es oposición de la omnisciencia como poder y esencialidad divinas. Sin embargo, sólo existe una diferencia cuantitativa entre la omnisciencia y mi saber; la cualidad del saber es la misma. Yo tampoco podría atribuir la omnisciencia a un objeto o ser exterior a mí, si se diferencia esencialmente de mi saber, si no fuera una especie de representación de mí mismo, si no existiera en mi facultad de representación. Lo sensible es objeto y contenido tanto de la omnisciencia divina como de mi saber. La imaginación sólo elimina los límites cuantitativos, no los cualitativos. Nuestro saber es limitado, es decir: sabemos solamente algunas cosas, pocas, no todas.

La acción beneficiosa de la religión se apoya en esta extensión de la conciencia sensible. En la religión, el hombre está al aire libre; en la conciencia sensible se encuentra en su morada estrecha y limitada. La religión se relaciona esencialmente, originalmente —y sólo en su origen es algo santo, verdadero, puro y bueno— a la conciencia inmediatamente sensible, inculta; es la eliminación de los límí-

2. «Dios sabe el número de pulgas, mosquitos, moscas y peces; sabe cuántos nacen y cuántos mueren, pero no lo sabe de una manera sucesiva, sino simultáneamente y de una sola vez»: Pedro Lombardo, lib. I, dist. 39, c. 3.

tes sensibles. Pueblos y hombres aislados y de mentalidad estrecha conservan la religión en su sentido primitivo, porque ellos mismos permanecen en el origen, en la fuente de la religión. Cuanto más reducido es el horizonte del hombre, y tanto menos sabe de historia, naturaleza y filosofía, tanto más intrínsecamente depende de su religión.

Por eso el hombre religioso tampoco siente la necesidad de la cultura. ¿Por qué no tienen los hebreos un arte, una ciencia como los griegos? Porque no tenían necesidad de ellos. ¿Y por qué no tenía necesidad? Jehová reemplazó esta necesidad. En la divina omnisciencia, el hombre se eleva sobre los límites de su saber[3], por la divina omnipresencia sobre los límites de su punto de vista local, por la divina eternidad sobre los límites de su tiempo. El hombre religioso es feliz en su imaginación; él tiene todo *in nuce,* todo junto: su hatillo está siempre preparado. Jehová me acompaña por todas partes; no necesito salir de mí; tengo en mi Dios la suma de todos los tesoros y cosas estimables, de todo saber y de todo lo que es digno de pensamiento. La cultura, sin embargo, depende del exterior, tiene necesidades variadas, pues supera los límites de la conciencia sensible y de la vida misma mediante una actividad sensible, real, no mediante los sortilegios de la imaginación religiosa. Por eso no tiene la religión cristiana en sí misma, como ya se mencionó en su esencia, ningún principio de cultura, de educación, pues supera los límites y las dificultades de la vida terrena mediante la imaginación, en Dios, en el cielo. Dios es todo lo que desea y exige el corazón, todas las cosas, todos los bienes. «Si quieres amor o fidelidad, o verdad o consuelo, o continua presencia, todo lo tienes en él, por todas partes sin medida ni límite. Deseas belleza, él es la suprema belleza. Deseas riqueza, él es el más rico de todos. Deseas fuerza, él es lo más fuerte; y cualquier cosa que tu corazón pueda desear se encuentra en él multiplicado miles de veces, en la simplicidad del bien supremo que es Dios»[4]. Pero quien todo lo tiene en Dios, goza ya de la beatitud celestial en la imaginación. ¿Cómo podría experimentar aquella necesidad y pobreza que constituye el impulso hacia toda cultura? La cultura no tiene otro fin que el de realizar un cielo terrenal; pero el cielo religioso sólo se realiza o conquista mediante la actividad religiosa.

La diferencia originariamente sólo cuantitativa entre la esencia

3. «Los que conocen a aquel que conoce todo, no pueden conocer la nada»: Pseudo-Agustín, *Liber Medit.*, c. 26.

4. J. Taulero, *o. c.*, 312.

divina y la humana ha sido desarrollada por la reflexión en el sentido de una diferencia cualitativa; por eso, lo que en un principio fue una emoción del sentimiento, expresión inmediata de la admiración, del embelesamiento, una impresión de la imaginación sobre el sentimiento, ha sido fijado como una cualidad objetiva, como real incomprensibilidad. El modo de expresión preferido por la reflexión a este respecto es que concebimos de Dios el «qué» perfectamente, pero nunca el «cómo». Que, por ejemplo, a Dios corresponda esencialmente el predicado de creador; que ha creado el mundo no de una materia preexistente, sino de la nada por su omnipotencia: esto está claro, indubitablemente claro. Pero cómo sea posible esto, rebasa naturalmente nuestro entendimiento limitado. Es decir: el concepto de género es claro, cierto, pero el concepto del modo es oscuro e incierto.

El concepto de actividad, del hacer, del crear, es un concepto divino en y por sí mismo; se aplica a Dios sin vacilar. En la acción el hombre se siente libre, ilimitado, feliz; en la pasividad, limitado, agobiado, desgraciado. La actividad es un sentimiento positivo de sí mismo. Positivo, en general, es lo que en el hombre se acompaña con alegría; Dios, por consiguiente, como decíamos anteriormente, es el concepto de la alegría pura, ilimitada. Logramos el éxito cuando actuamos de buena gana; la alegría lo supera todo. Una actividad alegre es aquella que coincide con nuestra esencia, la que nosotros no experimentamos como límite y, por consiguiente, tampoco como obligación. Ahora bien, la actividad más dichosa y feliz es la que produce. Leer, por ejemplo, es delicioso: leer es una actividad pasiva, pero crear algo digno de lectura es todavía más delicioso. Hay más felicidad en dar que en recibir. El concepto genérico de actividad productiva es aplicado a Dios, es decir, en verdad es percibido y objetivado como actividad y esencialidad divinas. Se separa, pues, cada determinación particular, cada especie de actividad; sólo queda la determinación fundamental, a pesar de su carácter esencialmente humano: la producción de algo fuera de sí. Dios no ha producido, como el hombre, algo particular, esto o aquello, sino que ha producido todo, su actividad es absolutamente universal e ilimitada. De ahí que sea lógico y evidente que el modo como Dios ha producido todas las cosas sea incomprensible, porque en este caso la pregunta por el «cómo» es absurda, es una pregunta que se desestima en y por sí misma, mediante el concepto fundamental de actividad ilimitada. Toda actividad particular produce sus efectos de una manera particular, porque aquí la actividad misma es una forma determinada de actividad. Aquí se plantea necesariamente la

cuestión ¿cómo ha producido esto? Pero la respuesta a la cuestión ¿cómo ha hecho Dios el mundo? resulta necesariamente negativa, porque la actividad misma creadora del mundo niega toda actividad determinada (la única que pudiera justificar esta pregunta); niega toda forma de actividad unida a un contenido determinado, es decir, a una materia. En esta cuestión, entre el sujeto que produce la actividad y el objeto, lo producido, se intercala de modo irregular un intermediario que no pertenece a la cuestión y que es por lo tanto excluido: el concepto de particularidad. La actividad se refiere sólo a lo colectivo: el todo, el mundo. Dios ha producido todo, pero no algo; ha producido la totalidad indeterminada, el todo, tal como lo abarca la imaginación; pero no lo determinado, lo particular, tal como es objeto para los sentidos en su particularidad, y objeto para la razón como mundo en su totalidad. Todas las cosas resultan de otras desde un punto de vista natural; son algo determinado y tienen, en cuanto tal, lo que es pura tautología, una causa y un fundamento determinado. Dios no ha producido el diamante, sino el carbón; esta sal debe su origen a la combinación de este ácido determinado con una base determinada, no a Dios. Dios ha producido todo, de manera global, indistintamente.

Dios, según la representación religiosa, ha creado cada cosa particular, porque está ya contenida en el todo; pero sólo indirectamente, porque él no ha producido lo individual, individualmente, como tampoco lo determinado determinadamente; de lo contrario, sería él también un ser determinado. Ciertamente es incomprensible cómo de esa actividad general e indeterminada puede ser producido lo particular y lo determinado; pero solamente porque introduzco subrepticiamente lo particular en los objetos de la percepción sensible y natural, porque subordino a la divina actividad un objeto diferente del que le conviene. La religión no tiene percepción física del mundo; no se interesa por una explicación natural que sólo puede ser dada con la originación del mundo. Pero el origen es un concepto teórico de la filosofía natural. Los filósofos paganos se ocupaban del origen de las cosas. Pero la conciencia religiosa abominaba este concepto por pagano e irreligioso, y ponía en su lugar el concepto práctico o subjetivo humano de la creación, que no es más que la prohibición de pensar que las cosas se hayan originado de un modo natural, la interdicción de toda la física y la filosofía natural. La conciencia religiosa enlaza directamente el mundo con Dios, deriva todo de Dios, porque no tiene ningún objeto en su particularidad y en su realidad, porque no tiene ningún objeto como objeto de la razón. Todo viene de Dios: esto es suficiente, satisface

la conciencia religiosa. La pregunta ¿cómo ha creado Dios? es una duda indirecta de que Dios haya creado el mundo. Con esta cuestión desemboca el hombre en el ateísmo, el materialismo, el naturalismo. Para quien así se cuestiona, el mundo es ya objeto de la teoría, de la física, es decir, objeto en su realidad, en la determinación de un contenido. Este contenido contradice la representación de la actividad indeterminada, inmaterial y sin sustancia. Esta contradicción conduce a la negación de la representación fundamental.

La creación por el todopoderoso está en su sitio, sólo es verdad, allí donde todos los acontecimientos y fenómenos del mundo son derivados de Dios. Se convierte, como ya hemos dicho, en un mito de los tiempos pasados, allí donde la física, donde las causas determinadas, el «cómo» de los fenómenos, el hombre los hace objeto de su investigación. Para la conciencia religiosa la creación es, por lo tanto, perfectamente comprensible, es decir, totalmente satisfactoria, a no ser en los momentos de irreligiosidad y de duda en los que se aparta de Dios y se aproxima a las cosas; pero sí existe esta incomprensión para la reflexión, para la teología que con un ojo mira al cielo y con otro al mundo. Cuanto hay en la causa, tanto hay en el efecto. Una flauta produce sólo sonidos de flauta, pero no de fagot o de trompeta. Si tú oyes un sonido de fagot sin haber visto ni oído nunca instrumento de aire alguno fuera de la flauta, seguramente parecerá incomprensible cómo pueda provenir de la flauta un sonido semejante. Lo mismo sucede en el caso presente, sólo que la comparación es impropia, en cuanto la flauta misma es un instrumento determinado. Pero imagínate, si es posible, un instrumento absolutamente universal que reúna en sí todos los instrumentos, sin que el mismo sea determinado, y comprenderás que es una ridícula contradicción exigir de semejante instrumento un sonido determinado, que sólo pertenece a un instrumento determinado, de donde has suprimido precisamente lo característico de todos los instrumentos determinados.

Pero, al mismo tiempo, el fin fundamental de esta incomprensibilidad es también el hacer extranjera la actividad divina de la humana, de eliminar la semejanza, la conformidad o, mejor dicho, la esencial unidad de la misma con la humana, a fin de convertirla en una actividad esencialmente diferente. Esta diferencia entre la actividad divina y la humana es la nada. Dios hace, hace algo fuera de sí, como el hombre. Hacer es un concepto pura y fundamentalmente humano. La naturaleza genera, produce, el hombre hace. Hacer es un acto que yo puedo omitir, un acto intencional, proyectado, exterior; un acto en el que mi esencia más propia e íntima no parti-

cipa inmediatamente, y por el cual yo no soy, al mismo tiempo, considerado como pasivo. Por el contrario, una actividad no indiferente es una actividad idéntica con mi esencia necesaria, como la producción intelectual que es para mí una necesidad interna, y precisamente por eso me conmueve profundamente, me afecta patológicamente. Las obras del espíritu no son hechas —el hacer es una actividad exterior—, nacen en nosotros[5]. Hacer es una actividad indiferente, por eso es libre, es decir, arbitraria. Hasta aquí marchan juntos Dios y el hombre; en el hecho de hacer no se diferencian entre sí; al contrario, se pone un especial énfasis en que su hacer es libre, arbitrario, sólo dependiente de su buen querer. A Dios le ha gustado, se ha complacido en crear un mundo. De este modo, el hombre diviniza la complacencia que experimenta en su propio placer, en su propio capricho e infundado «porque sí». La determinación fundamentalmente humana de la actividad divina se convierte mediante la representación del «porque sí» en una actividad humana común: convertir a Dios de un espejo de la esencia humana, en un espejo de la vanidad y vanagloria humana.

Pero ahora, de golpe, la armonía se resuelve en desarmonía; el hombre, hasta aquí unido consigo mismo, se divide: Dios hace de la nada, crea. Hacer a partir de la nada es crear, ésta es la diferencia. La determinación esencial es humana; pero tan pronto lo determinativo de esta determinación fundamental se niega a su vez, la reflexión se convierte en determinación no humana. Pero con esta negación se agota el concepto, el entendimiento; queda todavía una representación nula, sin contenido, porque ya la pensabilidad, la representabilidad está agotada, es decir, la diferencia entre la determinación humana y la divina es, en realidad, nada, una determinación meramente negativa del entendimiento. La confesión ingenua de esta nada del entendimiento es la nada como objeto. Dios es amor, pero no amor humano; Dios es entendimiento, pero no entendimiento humano; no, es un entendimiento esencialmente diferente. ¿Pero en qué consiste esta diferencia? No puedo representarme o pensar ningún entendimiento fuera de la determinabilidad bajo

5. En la época moderna se ha convertido efectivamente la actividad del genio en una actividad creadora del mundo, y se ha abierto, por ese camino, un nuevo campo a la imaginación de la filosofía de la religión. Un objeto interesante para la crítica sería la manera en que la especulación religiosa ha buscado siempre introducir una mediación entre la libertad o más bien el libre arbitrio, es decir, la no necesidad de la creación que contradice el entendimiento y la necesidad de la creación. Pero esta crítica excede nuestro objetivo actual. Criticamos la especulación mediante la crítica de la religión, limitándonos únicamente a lo originario, a lo fundamental. La crítica de la especulación se obtiene por simple deducción.

la que se manifiesta en nosotros; no puedo dividir el entendimiento en dos o hasta en cuatro partes, de manera que pudiera obtener varios; sólo puedo pensar uno y el mismo entendimiento en sí, es decir, libre de límites accidentales; pero no puedo eliminar la determinación esencial. Al contrario, la reflexión religiosa niega precisamente la determinabilidad que hace que algo sea lo que es. Sólo en lo que el entendimiento divino es idéntico con el humano, sólo esto es algo, es entendimiento, un concepto real; pero lo que lo convierte en otro esencialmente diferente es una nada objetiva, una imaginación meramente subjetiva.

Otro ejemplo característico es el inescrutable misterio de la generación del hijo de Dios. La generación es naturalmente diferente de la común, natural; ciertamente es una generación sobrenatural, es decir, en realidad una generación ilusoria, aparente; una generación a la que falta la determinabilidad por la que la generación es generación, porque carece de la diferencia de sexo; una generación, pues, que contradice la naturaleza y la razón, pero precisamente porque es una contradicción, porque no expresa nada determinado, porque no ofrece nada para pensar, da a la imaginación un espacio tanto más grande, y por eso ejerce una profunda impresión sobre el entendimiento. Dios es padre e hijo. Piénsese. Dios, Dios mismo. La emoción se apodera del pensamiento; el sentimiento de la unidad con Dios embelesa a los hombres hasta ponerlos fuera de sí; lo más lejano se identifica con lo más próximo; lo diferente, con lo más propio; lo más alto, con lo más profundo; lo sobrenatural, con lo natural, es decir, se pone lo sobrenatural como lo natural, lo divino como lo humano, y se niega que lo divino sea diferente de lo humano.

Pero esta unidad de lo divino y de lo humano se niega, a su vez, enseguida; lo que Dios tiene de común con el hombre debe significar en Dios algo completamente diferente que en el hombre; así se convierte, a su vez, lo propio en extraño, lo conocido en desconocido, lo más próximo en lejano. Dios no genera como la naturaleza, ni es padre ni hijo como nosotros. ¿Cómo lo es entonces? Ésta es precisamente la incomprensible, la inexpresable profundidad de la generación divina. Así, sitúa de nuevo la religión o, más bien, la teología, lo natural, lo humano que ella niega, en último término, en Dios, pero ahora en contradicción con la esencia del hombre, con la esencia de la naturaleza, porque en Dios debe ser algo diferente, pero en realidad no lo es.

Pero en todas las demás determinaciones de la esencia divina esta nada diferenciadora es algo oculto; en la creación, por el con-

trario, es una nada manifiesta, expresada y objetivada; por eso, es la nada oficial, notoria de la teología a diferencia de la antropología.

Pero la determinación fundamental por la que el hombre convierte su propia esencia expresada en una esencia extraña e incomprensible es el concepto, la representación de la autonomía, de la individualidad o —expresado de forma abstracta— de la personalidad. El concepto de existencia se realiza ya en el concepto de revelación, y el concepto de revelación, en cuanto autogeneración, en el concepto de personalidad. Dios es un ser personal; ésta es la decisión que de un golpe transforma lo representado en real, lo subjetivo en objetivo. Todos los predicados, todas las determinaciones de la esencia divina son fundamentalmente humanos; pero como determinaciones de un ser personal existente, es decir, otras, diferentes e independientes del hombre, parecen ser realmente otras determinaciones distintas, pero de tal manera que, sin embargo, permanece como base la unidad esencial. De ahí se origina, mediante la reflexión, el concepto de los llamados antropomorfismos. Los antropomorfismos son semejanzas entre Dios y el hombre. Las determinaciones de la esencia divina y humana no son las mismas, pero se parecen las unas a las otras.

Por eso la personalidad es el antídoto contra el panteísmo; es decir, por la representación de la personalidad la reflexión religiosa niega la no diferencia de la esencia divina y humana. La burda pero típica expresión del panteísmo es: el hombre es emanación o parte del ser divino; por el contrario, la típica expresión religiosa es: el hombre es una imagen de Dios o, también, un ser emparentado con Dios; pues el hombre procede, según la religión, no de la naturaleza, sino de raza divina, de ascendencia divina. Parentesco es una expresión indeterminada y elusiva. Hay grados de parentesco, parentesco próximo y lejano. ¿En qué clase de parentesco se piensa? Para la relación del hombre a Dios, en el sentido de la religión, conviene una única relación de parentesco —la más próxima, interior, sagrada, que se pueda representar—, la relación del hijo al padre. Dios y el hombre se diferencian, según esto, de la siguiente manera: Dios es el padre del hombre, el hombre es el hijo de Dios. Aquí se afirma, al mismo tiempo, la autonomía de Dios y la dependencia del hombre, y además inmediatamente como un objeto del sentimiento, mientras que en el panteísmo la parte aparece tan independiente como la totalidad, y ésta se piensa como un conjunto de partes. Sin embargo esta distinción es sólo aparente. El padre no es padre sin hijo; ambos forman conjuntamente un ser comunitario. En el amor precisamente el hombre renuncia a su autonomía, reba-

jándose a ser una parte; es una autodegradación, una autohumillación, que sólo se compensa porque el otro se rebaja igualmente a ser una parte, y que ambos se someten a un poder superior: el poder del espíritu familiar, el amor. Se verifica aquí, por consiguiente, la misma relación entre Dios y el hombre que en el panteísmo, sólo que aquí se representa como una relación personal, patriarcal, allí como impersonal, general; sólo que en el panteísmo se expresa lógicamente, de manera directa y determinada, lo que en la religión se expresa por el rodeo de la imaginación. La solidaridad, o más bien la no diferencia de Dios y del hombre, se encubre aquí por el hecho de que se considera, al mismo tiempo, a ambos como personas, individuos, y a Dios —prescindiendo de su paternidad— como un ser independiente; una independencia que es sólo aparente, pues quien, como el Dios religioso, es padre desde el fondo de su corazón, tiene en su hijo mismo su vida y su ser.

La mutua e interna relación de dependencia de Dios como padre y del hombre como hijo no puede quebrantarse por la distinción según la cual sólo Cristo es hijo natural de Dios, los hombres, sin embargo, son hijos adoptivos de Dios, de tal manera que Dios está sólo en una relación esencial de dependencia respecto de Cristo, en cuanto hijo unigénito, pero en absoluto respecto de los hombres. Pues esta distinción es sólo teológica, es decir, ilusoria. Dios adopta sólo a los hombres, no a los animales. El fundamento de la adopción reside en la naturaleza humana. El hombre adoptado por la gracia divina es sólo el hombre consciente de su naturaleza y dignidad divinas. Además, el hijo unigénito mismo no es más que el concepto de humanidad, el hombre preocupado de sí mismo, el hombre que se oculta de sí mismo y del mundo en Dios —el hombre celestial—. El *logos* es el hombre secreto, reservado; el hombre es el *logos* expresado, manifiesto. El *logos* es sólo el *avant-propos* de la esencia humana[6]. Pero entre Dios y el hijo unigénito no existe diferencia esencial —quien conoce al hijo conoce al padre— y, por consiguiente, tampoco ninguna diferencia entre Dios y el hombre.

Lo mismo sucede con la semejanza de Dios. La imagen no es aquí un ser muerto, sino un ser vivo. Que el hombre es una imagen de Dios significa: el hombre es un ser semejante a Dios. La semejan-

6. «La unión más grande que Cristo ha tenido con su padre, la puedo lograr yo también. Si yo pudiera deshacerme de todas las cosas y aceptar en mí la humanidad. Todo lo que Dios ha dado a su hijo, me lo ha dado también a mí»: *Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten*, Hamburg 1621, 14. «No hay diferencia entre el hijo unigénito y el alma»: *Ibidem*, 68.

za entre los seres vivos se basa en el parentesco natural. La semejanza se reduce al parentesco; el hombre es semejante a Dios porque es hijo de Dios. La semejanza es el parentesco visible; de la una deducimos la otra. Ahora bien, la semejanza es una representación tan ilusoria, engañosa y elusiva como el parentesco. Sólo la representación de la personalidad es tal, que puede eliminar la unidad de la naturaleza. La semejanza es la unidad que niega que es unidad, que se oculta tras un medio turbio, tras la niebla de la imaginación. Si disipo esta niebla, esta fantasmagoría, descubro la unidad desnuda. Cuanto más semejantes son los seres, tanto menos se distinguen; si conozco uno, también conozco el otro. La semejanza tiene ciertamente sus grados. También la semejanza entre Dios y el hombre tiene sus grados. El hombre bueno y piadoso es más semejante a Dios que el hombre que sólo posee la naturaleza de hombre como fundamento de su semejanza. Por consiguiente se puede admitir el grado supremo de semejanza aunque no pueda ser realizado en este mundo, sino en el otro. Pero lo que el hombre será algún día ya le pertenece desde ahora, por lo menos, según la posibilidad. Ahora bien, el grado supremo de semejanza se alcanza cuando dos individuos o seres dicen y expresan lo mismo, de tal manera que no se verifica otra diferencia, aparte de que son precisamente dos individuos. Las cualidades esenciales por las que distinguimos las cosas son las mismas en ambos. Por consiguiente, no puedo distinguirlas mediante el pensamiento o la razón —para esa tarea han desaparecido todos los puntos de apoyo—, sólo puedo distinguirlas mediante la percepción o representación sensible. Si no me dijeran los ojos que son dos seres realmente diferentes según la existencia, mi razón tomaría ambos por uno y el mismo ser. Por eso hasta mis propios ojos confunden uno y otro. Se puede confundir lo que sólo es diferente para el sentido, pero no para la razón, o más bien lo que sólo es diferente según la existencia, no según la esencia. De ahí que personas muy semejantes posean un atractivo extraordinario, tanto para sí mismas como para la imaginación.

La semejanza da motivo para toda clase de mistificaciones e ilusiones; mis ojos se burlan de mi razón, para la cual el concepto de una existencia autónoma enlaza continuamente con el concepto de una diferencia determinada.

La religión es la luz del espíritu que se divide rompiéndose en el medio refringente de la imaginación y del sentimiento, considerando el mismo ser como si fuera repetido. La semejanza es la unidad de la razón que se divide e interrumpe en el campo de la realidad mediante la realidad sensible y en el campo de la religión mediante

la representación de la imaginación; en una palabra, es la identidad de la razón dividida mediante la representación de la individualidad, o personalidad. No puedo descubrir ninguna diferencia real entre padre e hijo, modelo y copia, Dios y hombre, si no introduzco entre ellos la idea de personalidad. La semejanza es la unidad que afirma, mediante la verdad, el sentido de la verdad, pero que es negada mediante la imaginación; es la unidad que deja subsistir una apariencia de diferencia, una representación ilusoria que no dice ni sí ni no.

24

LA CONTRADICCIÓN EN LA DOCTRINA ESPECULATIVA DE DIOS

La personalidad es, pues, el medio mediante el cual el hombre convierte las determinaciones y representaciones de su propia esencia en determinaciones y representaciones de otra esencia, de otro ser que está fuera de él. La personalidad de Dios no es más que la personalidad enajenada y objetivada del hombre.

En este proceso de autoenajenación se apoya la doctrina especulativa hegeliana que convierte la conciencia que el hombre tiene de Dios en autoconciencia de Dios. Dios es pensado y conocido por nosotros. Este ser pensado es, según la especulación, el pensarse de Dios; une los dos lados que la religión separa mutuamente. La especulación es, en todo caso, mucho más profunda que la religión, porque el ser pensado de Dios no es como el de un objeto exterior. Dios es un ser espiritual, interior; el pensar, la conciencia es un acto interior, espiritual; el ser pensado de Dios, por lo tanto, es la afirmación de lo que Dios es, que confirma el ser de Dios como acto. Que Dios sea pensado y conocido es para él esencial y necesario; que este árbol sea pensado es para él accidental e innecesario. Pero ¿cómo es posible que esta necesidad pueda expresar sólo una necesidad subjetiva, y no objetiva al mismo tiempo? ¿Cómo es posible que Dios, si debe existir y ser objeto para nosotros, deba ser pensado necesariamente, si Dios es en sí mismo indiferente, como un tronco de madera, en relación a que sea pensado o conocido? No, no es posible. Estamos obligados a convertir el ser pensado de Dios en el pensarse de Dios mismo.

El objetivismo religioso tiene dos pasivos, dos maneras de ser pensado. Por un lado, Dios es pensado por nosotros, por otro lo es por sí mismo. Dios se piensa, independientemente de que sea pensado

por nosotros; él tiene una conciencia de sí independiente y diferente de nuestra conciencia. Esto es efectivamente necesario, si Dios es pensado como una personalidad real; pues la persona humana real se piensa y es pensada por otra persona diferente; mi pensamiento sobre ella es para ella indiferente y exterior. Éste es el punto más elevado del antropopatismo religioso. A fin de hacer a Dios libre e independiente de todo lo humano, se hace de él una persona formal y real en cuanto su pensamiento se incluye en él y el ser pensado se excluye de él, como correspondiendo a otro ser diferente. Esta indiferencia hacia nosotros, hacia nuestro pensamiento, es el testimonio de su independencia, es decir, de su existencia personal y exterior. La religión convierte el ser pensado de Dios en el pensar mismo de Dios; pero porque este proceso se desarrolla en el umbral de la conciencia religiosa en cuanto que Dios es presupuesto inmediatamente como un ser personal, existente por sí mismo, ocurre entonces que ambos aspectos inciden en esa conciencia como equivalentes.

Por lo demás, tampoco satisface a la religión la indiferencia frente a los dos aspectos. Dios crea para manifestarse; la creación es la revelación de Dios. Pero para las piedras, las plantas, los animales no existe Dios, sino solamente para los hombres; por eso la naturaleza existe únicamente por amor del hombre y el hombre por amor de Dios. En el hombre se glorifica Dios; el hombre es el orgullo de Dios. Dios se conoce perfectamente a sí mismo sin los hombres; pero mientras no exista otro yo, es sólo una persona posible, imaginada. Sólo cuando se pone algo diferente de Dios, algo no-divino, Dios se hace consciente de sí mismo; sólo en cuanto conoce lo que no es Dios sabe lo que significa ser Dios, conoce la beatitud de su divinidad. Sólo mediante la posición del otro, del mundo, se afirma Dios en cuanto Dios. ¿Acaso es omnipotente Dios sin la creación? No; sólo en la creación se realiza y se acredita la omnipotencia. ¿Qué es una fuerza, una propiedad que no se muestra, ni se manifiesta? ¿Qué es un poder que no hace nada? ¿Qué es una luz que no ilumina? ¿Qué es una sabiduría que no sabe nada, es decir, nada real? Pero ¿qué es la omnipotencia, qué son todas las restantes determinaciones divinas, si el hombre no existe? El hombre es nada sin Dios; pero también Dios es nada sin los hombres[1]; pues sólo en el hombre, Dios en cuanto Dios, se convierte en objeto, llega a ser Dios.

Sólo las diferentes propiedades del hombre ponen la distinción,

1. «Dios puede prescindir de nosotros tan poco como nosotros de él»: *Predigten etzlicher Lehrer...*, p. 16. Sobre este tema, cf. también Strauss, *Christl. Glaubensl.* I, § 47 y la *Deutsche Theologie*, c. 49.

el fundamento de la realidad en Dios. Las propiedades físicas del hombre convierten a Dios en un ser físico —un Dios padre que es el creador de la naturaleza, es decir, la esencia personificada, humanizada de la naturaleza[2]—, las cualidades intelectuales lo convierten en un ser intelectual, las morales, en un ser moral. La miseria del hombre es el triunfo de la misericordia divina; el sentimiento doloroso del pecado es la sensación jubilosa de la santidad divina.

Vida, ardor, emoción llegan a Dios sólo mediante el hombre. Se irrita contra el pecador empedernido; se alegra por el pecador arrepentido. El hombre es el Dios revelado; sólo en el hombre se realiza y afirma la esencia divina en cuanto tal. En la creación de la naturaleza Dios sale de sí mismo, se relaciona con otro ser, pero en la creación del hombre retorna de nuevo a sí mismo: el hombre conoce a Dios porque Dios se encuentra en él, y se conoce y siente como Dios. Allí donde no hay presión, ni necesidad, no hay sentimiento; sólo el sentimiento constituye conocimiento real. ¿Quién puede conocer la misericordia sin necesitarla, la justicia sin la injusticia, experimentar la felicidad sin la miseria? Debes sentir lo que es una cosa; de lo contrario no aprenderás a conocerla nunca. Pero sólo en el hombre las propiedades divinas se convierten en sentimientos, en sensaciones, es decir, el hombre es el sentimiento de sí de Dios; el Dios sentido es el Dios real; pues las propiedades de Dios son realidades cuando son sentidas por el hombre como sensaciones, como determinaciones patológicas y psicológicas. Si el sentimiento de la miseria humana existiera fuera de Dios, en un ser personal separado de él, tampoco existiría en Dios la misericordia, y tendríamos de nuevo un ser sin cualidades o, más exactamente, nada, lo que Dios fue antes de que existiera el hombre, o cuando no existían los hombres. Un ejemplo: si soy un ser bueno y comunicativo —pues bueno es solamente lo que se da a sí mismo, *bonum est communicativum sui*— no lo sé antes de que se me ofrezca la ocasión de hacer el bien a otro. Sólo en el acto de la partición experimento la felicidad de la actividad buena, la alegría de la generosidad, de la liberalidad. ¿Acaso es esta alegría diferente de la alegría del que recibe? No, me alegro porque él se alegra. Siento la miseria del otro, sufro con él; en cuanto alivio su miseria, alivio la mía propia; el sentimiento de miseria también es miseria. El alegre sentimiento del que da es solamente el reflejo, el autosentimiento

2. «Esta vida temporal, pasajera en este mundo (es decir, la vida natural) la recibimos de Dios, que es el creador omnipotente del cielo y de la tierra. Pero la vida inmortal, eterna, la recibimos gracias a la pasión y a la resurrección de nuestro Señor Jesucristo... dueño de esta vida»: Lutero XVI, 459.

de la alegría en el que recibe. Su alegría es un sentimiento comunitario que también se hace sensible exteriormente por la unión de las manos y de los labios. Lo mismo sucede en este caso. Así como el sentimiento de la miseria humana es humano, también es humano el sentimiento de la misericordia divina. Sólo el sentimiento de la miseria de la finitud es el sentimiento de la beatitud de la infinitud. Donde no existe una, no existe tampoco la otra. Ambas son inseparables: inseparables son el sentimiento de Dios como Dios y el sentimiento del hombre como hombre; inseparable es el auto-conocimiento de Dios del conocimiento del hombre. Dios mismo existe sólo en lo humano mismo, sólo en la fuerza de distinción humana, en la interna duplicidad del ser humano. Así la misericordia solamente se experimenta por su contrario como yo, como sí mismo, como fuerza, es decir, como algo especial. Dios es Dios sólo mediante lo que no es Dios, sólo a diferencia de su contrario. Tenemos aquí el misterio de la doctrina de J. Böhme. Debemos sólo advertir que J. Böhme, en cuanto místico y teólogo, convierte los sentimientos en los que se realiza el ser divino de la nada en algo, en un ser cualitativo, separado de los sentimientos humanos —por lo menos según su imaginación—, puesto fuera del hombre y objetivado bajo la forma de cualidades naturales, de tal modo, sin embargo, que aun estas cualidades representan a su vez sólo las impresiones que ella ejerce sobre su sentimiento. No debemos pasar por alto que lo que la conciencia religiosa empírica pone en la creación real de la naturaleza y del hombre la conciencia mística lo traslada ya al antes de la creación, en el Dios de antes del mundo; pero precisamente con esto suprime también el significado de la creación. Si Dios tiene su otro detrás de sí, no necesita tenerlo delante de sí; si Dios tiene ya en sí mismo lo que no es Dios, no necesita poner este no divino para ser Dios. La creación del mundo real es, en este caso, un puro lujo o, mejor, una imposibilidad; este Dios no llega a la realidad pura mediante la realidad; él está ya en sí mismo tan pleno de este mundo, tan cargado de alimentos terrenales, que la existencia, la creación del mundo real puede sólo ser explicada a lo sumo como una indigestión, como un vomitar divino. Esto es válido, sobre todo, para el Dios de Schelling, que aunque compuesto de innumerables potencias, es un Dios absolutamente impotente. Mucho más razonable es, por lo tanto, la conciencia religiosa empírica, que sólo permite manifestarse, es decir, realizarse a Dios en cuanto Dios por el hombre real, por la naturaleza real, según lo cual el hombre es hecho únicamente para alabanza y gloria de Dios. Es decir, el hombre es la boca de Dios que articula y acentúa las cualidades divinas como sentimientos humanos. Dios quiere ser honrado y

alabado. ¿Por qué? Porque el sentimiento del hombre hacia Dios es el sentimiento que tiene Dios de sí mismo.

Sin embargo, la conciencia religiosa separa a su vez estos dos aspectos inseparables, en cuanto por medio de la idea de personalidad convierte a Dios y al hombre en existencias independientes. La especulación hegeliana identifica estos dos aspectos, de tal modo, sin embargo, que subsiste fundamentalmente la vieja contradicción que es, por lo tanto, la consecuente realización, el cumplimiento de una verdad religiosa. La multitud de sabios estaba tan ciega en su odio contra Hegel, que no supo reconocer que su doctrina, por lo menos en este aspecto, no contradice a la religión; sólo la contradice a la manera como, en general, el pensamiento consecuente e instruido contradice al pensamiento inculto e inconsecuente, que sin embargo expresa la misma cosa.

Ahora bien, si como se dice en la doctrina hegeliana la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia de sí de Dios, entonces la conciencia humana en sí es ya la conciencia divina. ¿Por qué enajenas, pues, al hombre su conciencia y la conviertes en la conciencia de sí mismo de un ser diferente de él, de un objeto? ¿Por qué atribuyes a Dios la esencia, y al hombre sólo la conciencia? ¿Acaso tiene Dios su conciencia en el hombre, y éste su esencia en Dios? El saber que el hombre tiene de Dios ¿es el saber que Dios tiene de sí mismo? ¡Qué contradictoria separación! Invierte el orden y tendrás la verdad: el saber que el hombre tiene de Dios es el saber que el hombre tiene de sí mismo, de su propia esencia. Sólo la unidad de la esencia y la conciencia es la verdad. Donde está la conciencia de Dios, allí está también la esencia de Dios, es decir, en el hombre: en la esencia de Dios es tu propia esencia la que se convierte en objeto, y sólo aparece ante tu conciencia lo que está detrás de ella. Si las determinaciones del ser divino son humanas, entonces las determinaciones humanas son de naturaleza divina.

Sólo así obtenemos una unidad verdadera, en sí misma satisfactoria, de las esencias divina y humana; la unidad de la esencia humana consigo misma sólo llegará si abandonamos la idea de una filosofía especial de la religión o una teología diferente de la psicología o antropología. Y reconocemos, por el contrario, la teología misma como antropología. En toda identidad que no es verdadera identidad, unidad consigo misma, existe todavía un divorcio y separación en dos, en cuanto la unidad es suprimida o debe serlo. Toda unidad de esta clase es una contradicción consigo misma y con el entendimiento, un paliativo, una imaginación, un absurdo, una confusión, que aparece tanto más profunda cuanto más errónea y falsa es.

25

LA CONTRADICCIÓN EN LA TRINIDAD

La religión o, más bien, la teología objetiva no solamente la esencia humana o divina en general, en cuanto ser personal, sino que representa, además, la determinación fundamental o la diferencia fundamental de las mismas esencias en cuanto personas. La trinidad es, por lo tanto, originalmente, la suma de las diferencias esenciales fundamentales que el hombre percibe en la esencia del hombre. Las diferencias fundamentales sobre las que se funda la trinidad varían siguiendo la manera según la cual el hombre percibe esta esencia. Estas distinciones de la esencia humana una e idéntica son representadas, como hemos dicho, como sustancias, como personas divinas. Y en el hecho de que en Dios esas distinciones sean hipóstasis, sujetos, esencias, tiene que residir la distinción entre estas determinaciones tal como existen en Dios, y estas determinaciones tal como existen en el hombre, en virtud de la ley ya expresada, según la cual sólo en la representación de la personalidad se enajena la personalidad humana sus propias determinaciones. La personalidad de Dios existe por la imaginación; de ahí que las determinaciones fundamentales sean, también en este caso, para la imaginación, hipóstasis; personas, para la razón; para el pensamiento, sólo determinaciones. La trinidad es la contradicción de politeísmo y monoteísmo, de imaginación y razón, fantasía y realidad. La imaginación es la tríada; la razón, la unidad de las personas. Según la razón, las distinciones no son más que distinciones; según la imaginación, son cosas distintas que suprimen consecuentemente la unidad de la esencia divina. Para la razón, las personas divinas son fantasmas; para la imaginación son seres. La trinidad exige al hombre que piense lo

contrario de lo que imagina y que se imagine lo contrario de lo que piensa: que piense fantasmas como si fueran seres[1].

Son tres personas, pero no son esencialmente distintas. Tres personas, pero *una essentia.* Hasta aquí todo sucede de forma natural. Pensamos tres, y hasta varias personas, que son esencialmente idénticas. Así nosotros distinguimos a los hombres unos de otros por diferencias personales; pero en lo principal, en esencia, en la humanidad, somos una misma cosa. Y esta distinción no la hace sólo el entendimiento que filosofa, sino también el sentimiento. Este individuo existente es hombre como nosotros; en este sentimiento desaparecen todas las demás diferencias: rico o pobre, inteligente o tonto, culpable o inocente. El sentimiento de compasión, de participación es, por consiguiente, un sentimiento sustancial, esencial, filosófico. Pero las tres o varias personas humanas existen fuera unas de otras, poseen una existencia separada, aunque deban realizar o confirmar la unidad de la esencia por su íntimo amor. Constituyen por el amor una persona moral, pero poseen, cada una para sí, una existencia física. Por más que se realicen mutuamente, que no puedan pasar unos sin otros, poseen siempre un formal ser-para-sí. Ser-para-sí y ser-fuera-de-otro constituyen el carácter esencial de una persona, de una sustancia. La cosa es diferente —y necesariamente diferente— en Dios, pues en él se da lo mismo que en el hombre, pero como algo diferente, gracias al postulado: debe ser algo distinto. Las tres personas no tienen en Dios ninguna existencia unas fuera de otras. De lo contrario encontraríamos en el cielo de la dogmática cristiana —eso sí: cordial y abiertamente—, aunque no tantos dioses como en el Olimpo, por lo menos tres personas divinas en forma individual. Los dioses del Olimpo tenían el símbolo de la personalidad real en su individualidad; coincidían por esencia en la divinidad, pero cada uno por sí era un Dios; eran verdaderamente personas divinas. Las tres personas cristianas, por el contrario, son simplemente representadas, imaginadas; efectiva-

1. Es raro observar cómo la filosofía especulativa de la religión protege la trinidad contra el entendimiento impío, y sin embargo, eliminando las sustancias personales, y explicando que la relación del padre al hijo es sólo una imagen inadaptada, sacada de la vida orgánica, sustrae a la trinidad su alma, su corazón. Verdaderamente si se pudiera o si se quisiera dejar también a las religiones «limitadas» el beneficio de los trucos de la arbitrariedad cabalística, que los filósofos especulativos de la religión utilizan a favor de la religión «absoluta», no sería difícil hacer salir de los cuernos del Apis egipcio la caja de Pandora de la dogmática cristiana. No se precisaría para ello otra cosa sino separar el entendimiento de la razón especulativa, separación de mal augurio, que se presta a justificar cualquier sin sentido.

mente son personas distintas de las personas reales, precisamente porque son personalidades solamente imaginadas, y aparentes, pero al mismo tiempo, sin embargo, deben y quieren ser personas reales. La característica esencial de la realidad personal, el elemento politeísta, es excluido, negado como no divino. Pero precisamente por esta negación su personalidad se convierte en una apariencia de la imaginación. Sólo en la verdad del plural reside la verdad de las personas. Las tres personas cristianas no son *tres dii,* tres dioses —no pueden serlo—, sino *unus Deus.* Las tres personas no terminan, como era de esperar, en un plural, sino en un singular; no son sólo una misma cosa, *unum* —también lo son los dioses del politeísmo—, sino que constituyen una unidad, *unus.* La unidad tiene en este caso no sólo el significado de esencia sino, al mismo tiempo, el de existencia; la unidad es la forma de existencia de Dios. Tres es uno; el plural es singular. Dios es un ser personal que consta de tres personas[2].

Las tres personas no son más que fantasmas a los ojos de la razón, pues las condiciones o determinaciones por las que debían acreditar su personalidad son suprimidas por el mandamiento del monoteísmo. La unidad niega la personalidad; la autonomía de las personas se hunde en la autonomía de la unidad; son meras relaciones. El hijo es nada sin el padre, y éste es nada sin aquél; el espíritu santo que rompe, sencillamente, la simetría, no expresa de hecho más que la relación mutua de los otros dos. Las personas divinas se diferencian unas de otras porque se contraponen mutuamente. Lo esencial del padre como persona es que es padre; lo esencial del hijo es que es hijo. Lo que el padre sea fuera de su paternidad no concierne su personalidad; en ésta es Dios, y en cuanto Dios idéntico al hijo en cuanto Dios. Por eso se dice: Dios padre, Dios hijo, Dios espíritu santo; Dios es igual e idéntico en los tres, «otro es el padre, otro es el hijo, otro el espíritu santo», es decir, son diferentes personas, pero sin distinción de esencia. La personalidad se origina únicamente en la relación de paternidad, es decir, el concepto de personajes, en este caso, un concepto relativo, el concepto de una relación. El hombre como padre, y precisamente en cuanto padre, es dependiente, en esencial relación al hijo; el padre no es sin el hijo; por la

2. «La unidad no tiene el significado de *genus* ni el de *unum,* sino el de *unus*»: Agustín y Pedro Lombardo, lib. I, dist. 19, § 7, 8, 9. «*Hi ergo tres qui unum sunt propter ineffabilem coniunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est*»: Pedro Lombardo I, c. 6. «Cómo puede adaptarse la razón a la idea o a un creer que tres son uno y que uno es tres»: Lutero XIV, 13.

paternidad el hombre se rebaja a ser algo relativo, dependiente, impersonal. Sobre todo, es necesario no dejarse engañar por estas relaciones tal como existen en la realidad, en el hombre. El padre humano, fuera de su paternidad, es todavía un ser autónomo y personal; posee, por lo menos formalmente, un ser-para-sí, una existencia fuera de su hijo; no es solamente padre, con exclusión de todos los demás predicados de un ser real personal. La paternidad es una relación que el hombre malo puede convertir en una relación completamente exterior, y que no afecta su ser personal. Pero en Dios padre no existe diferencia alguna entre el Dios padre y el Dios hijo en cuanto Dios; la paternidad abstracta funda su personalidad, su diferencia con el hijo, cuya personalidad funda igualmente la filiación abstracta.

Pero, al mismo tiempo, estas relaciones no deben ser, como ya hemos dicho, meras relaciones y dependencias, sino personas reales, seres y sustancias. Se afirma entonces, de nuevo, la verdad del plural, la verdad del politeísmo[3], y se niega la verdad del monoteísmo. Así se resuelve todo en el sagrado misterio de la trinidad —en cuanto puede representar una verdad diferente de la esencia humana— en engaños, fantasmas, contradicciones y sofismas.

3. «Si el Padre es Dios, si el Hijo y el Espíritu santo son Dios, ¿por qué no se dice que son tres dioses? Escucha lo que responde san Agustín a esta pregunta: Si yo dijera tres dioses, entonces la Escritura me contradiría cuando dice: escucha, Israel, tu Dios es un Dios único. Por eso preferimos decir tres personas más bien que tres dioses, porque esto no contradice a la sagrada Escritura»: Pedro Lombardo, lib. I, dist. 23. c. 3. Cómo se apoyó también el catolicismo en la sagrada Escritura.

26

LA CONTRADICCIÓN EN LOS SACRAMENTOS

Así como se disuelve la esencia objetiva de la religión, la esencia de Dios, en claras contradicciones, también ocurre lo mismo, y por razones fácilmente comprensibles, con la esencia subjetiva de la religión.

Los elementos subjetivos de la esencia de la religión son, por un lado, fe y amor, y por otro lado, en cuanto se presenta como un culto exterior, los sacramentos del bautismo y de la comunión. El sacramento de la fe es el bautismo; el sacramento del amor es la comunión. Estrictamente considerados, hay sólo dos sacramentos como dos elementos subjetivos de la esencia de la religión; pues la esperanza es sólo la fe con relación al futuro; se convierte, por lo tanto, en un ser particular por el mismo error lógico que el espíritu santo.

La unidad de los sacramentos con la esencia específica de la religión aquí desarrollada resulta, prescindiendo de otras relaciones, del hecho de que su base la constituyen cosas o sustancias naturales a las que se atribuye una significación y una acción que contradice a su naturaleza. Así, el agua es el sujeto o la materia del bautismo —agua corriente, natural—, lo mismo que nuestro propio ser natural es ni más ni menos que la materia de la religión. Pero así como la religión nos enajena y sustrae nuestra propia esencia, del mismo modo el agua del bautismo es agua, a su vez, completamente diferente de la corriente; pues no tiene una fuerza y significación física, sino hiperfísica. Es el *lavacrum regenerationis,* que purifica a los hombres de la mancha del pecado original, expulsa al demonio congénito, reconcilia con Dios. Es, pues, agua natural sólo en apa-

riencia; en realidad, es sobrenatural. Con otras palabras, el agua del bautismo tiene efectos sobrenaturales —lo que actúa de un modo sobrenatural es algo sobrenatural— sólo en la representación, en la imaginación. Sin embargo, la materia del bautismo debe ser a su vez agua natural. El bautismo no tiene ninguna validez ni efectividad si no se realiza con agua. La cualidad natural tiene también valor y significación por sí misma porque sólo con el agua, y no con cualquier otra materia, se liga el efecto sobrenatural del bautismo de una manera sobrenatural. Dios, en su omnipotencia, podía enlazar el mismo efecto a cualquier cosa. Pero no lo hace; se acomoda a la cualidad natural; elige una materia semejante correspondiente a su efecto. Por eso no se rechaza lo natural completamente; más bien permanece siempre una cierta analogía, una apariencia de naturalidad. El vino representa la sangre, y el pan, la carne[1]. También el milagro se acomoda a las semejanzas: transforma agua en vino o sangre, una especie en otra, conservando el concepto indeterminado genérico de fluidez. Así también en nuestro caso. El agua es la fluidez más pura, clara y visible; debido a esta cualidad de su naturaleza, es la imagen de la esencia sin mancha del espíritu divino. En una palabra, el agua tiene por sí misma, en cuanto agua, significación; es consagrada y elegida, gracias a su cualidad natural, en órgano o medio del espíritu santo. En esta medida, confiere al bautismo un sentido natural más profundo y bello. Pero este sentido se pierde, a su vez, en cuanto el agua tiene un efecto que transciende su esencia, un efecto que sólo posee por la fuerza sobrenatural del espíritu santo, pero no por sí misma. La cualidad natural se hace, a su vez, indiferente: quien convierte agua en vino, puede adjudicar arbitrariamente los efectos del agua del bautismo a cualquier otra materia.

El bautismo no puede concebirse, por lo tanto, sin el concepto de milagro. El bautismo mismo es un milagro. La misma fuerza que realiza los milagros, y que convierte a judíos y paganos en cristianos, como pruebas objetivas de la divinidad de Cristo, esta misma fuerza la posee el bautismo y en ella actúa. El cristianismo ha comenzado con milagros, y con milagros prosigue. Si se quiere negar la fuerza milagrosa del bautismo, se deberían negar también los milagros en general. El agua del bautismo que hace milagros tiene su fuente natural en el agua que fue transformada en vino en las bodas de Caná.

1. «El sacramento posee una semejanza con el objeto del que es signo»: Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 1, c. 1.

La fe que es causada milagrosamente no depende de mí, de mi autonomía, de mi libertad de juicio y de convicción. Un milagro que sucede ante mis ojos debo creerlo si no soy totalmente obstinado. El milagro me obliga a creer en la divinidad del que lo hace[2]. En ciertos casos presupone, efectivamente, la fe, a saber, allí donde aparece como recompensa; en los demás casos, presupone no tanto una fe real, cuanto, más bien, un espíritu creyente, una disposición, solicitud y abnegación, en oposición al espíritu obstinado y malévolo de los fariseos. El milagro debe demostrar que el autor es realmente lo que dice ser. Sólo la fe apoyada sobre el milagro es una fe probada, fundada y objetiva. La que presupone el milagro es la fe en un mesías, en un Cristo en general, pero la fe que afirma que este hombre es Cristo, esta fe, y esto es lo importante, la causa el milagro. Por lo demás, la presuposición misma de esta fe indeterminada no es en absoluto necesaria. Innumerables hombres llegaron a la fe por los milagros; el milagro fue, pues, la causa de la fe. Si, por lo tanto, los milagros no contradicen el cristianismo —y, ¿cómo podrían contradecirlo?— tampoco lo contradice el efecto maravilloso del bautismo. Al contrario, es necesario conceder al bautismo una significación sobrenatural, si quiere dársele una significación cristiana. Pablo fue convertido por una súbita aparición milagrosa cuando estaba todavía lleno de odio contra los cristianos. El cristianismo vino sobre él violentamente. No se puede buscar la escapatoria de que, en cualquier otro caso la aparición no habría tenido el mismo éxito y que, por lo tanto, el efecto del mismo hay que atribuírselo al mismo Pablo. Pues si los demás hubieran sido juzgados dignos de la misma aparición, también se hubieran convertido seguramente al cristianismo como Pablo. La gracia divina es omnipotente. La incredulidad y la no conversión de los fariseos no es ninguna contraprueba; pues precisamente a ellos se les privó de la gracia. El mesías debía, siguiendo un decreto divino, ser traicionado, maltratado y crucificado. Por consiguiente, debían existir individuos para maltratarlo y crucificarlo, y a estos individuos se les debió haber privado de la gracia con anterioridad. Ciertamente no fueron por completo privados de ella; pero esto a fin de acrecentar su culpabilidad, no con voluntad seria de convertirlos. ¿Cómo hubiera sido posible oponer resistencia a la voluntad de Dios, presupuesto, naturalmente,

2. En relación al taumaturgo es ciertamente la fe (confianza en la ayuda de Dios) la que es causa, *causa efficiens*, del milagro (cf., por ejemplo, Mateo 17, 20; Hechos 6, 8). Pero en relación al espectador del milagro —que es de lo que tratamos aquí— es el milagro el que es la *causa efficiens* de la fe.

que fuera su voluntad real y no una veleidad? Pablo mismo comprende su conversión y transformación como una obra de la gracia divina, sin mérito alguno por su parte[3]. Exactamente. No oponer resistencia a la gracia divina, es decir, recibir la gracia divina, permitirla actuar sobre sí: esto ya es en sí mismo algo bueno; por consiguiente, un efecto de la gracia del espíritu santo. Nada es más erróneo que querer mediatizar el milagro por la libertad del pensamiento, y la gracia por la libertad de la voluntad. La religión separa la esencia humana del hombre. La actividad, la gracia de Dios, es la actividad misma enajenada del hombre, la voluntad libre objetivada[4].

Sería la más grande inconsecuencia alegar —como hacen los teólogos ortodoxos, racionalistas[5]— la experiencia de que los hombres no son santificados ni transformados mediante el bautismo santo, como argumento contra la fe en el efecto milagroso del bautismo; pues también los milagros, también la fuerza objetiva de la oración y, en general, todas las verdades sobrenaturales de la religión contradicen a la experiencia. Quien recurre a la experiencia renuncia a la fe. Donde la experiencia constituye una instancia, el espíritu y la fe religiosa han desaparecido ya. El incrédulo niega la fuerza objetiva de la oración porque contradice la experiencia; el ateo va todavía más lejos, y niega la existencia misma de Dios, porque no lo encuentra en la experiencia. La experiencia interior no supone para él ningún obstáculo; pues lo que tú experimentas en ti mismo de otro ser prueba solamente que algo está en ti que no eres tú mismo; que algo actúa sobre ti independiente de tu voluntad y de tu conciencia personal, sin que sepas qué es ese algo misterioso. Pero la fe es más fuerte que la experiencia. Los casos que la contradicen no perturban la fe en su fe; ella es feliz en sí misma; sólo tiene ojos para sí misma, y está cerrada para todo lo demás.

Ciertamente la religión exige también, simultáneamente desde el punto de vista de su materialismo místico, el momento de la subjetividad, de la espiritualidad; es lo que ocurre en los sacramentos.

3. «Aquí se ve el milagro que supera todos los milagros que Cristo ha hecho, a fin de convertir a su enemigo máximo por semejante gracia»: Lutero XVI, 560.

4. Hace gran honor al entendimiento y al sentido de la verdad de Lutero el hecho de que él, especialmente en su escrito contra Erasmo, negaba sin restricción el libre arbitrio del hombre en relación a la gracia divina. «El nombre de libre arbitrio, dice muy justamente Lutero, es desde el punto de vista de la religión un título y un nombre divino que nadie puede ni debe llevar, sino únicamente la majestad divina»: Lutero XIX, 28.

5. En realidad la experiencia ha arrancado por la fuerza a los antiguos teólogos creyentes incondicionales la confesión de que los efectos del bautismo, por lo menos en esta vida, eran muy limitados. «*Baptismus non aufert omnes poenalitates huius vitae*»: Metzger, *Theol. Schol.* IV, 251. Cf. también Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 4, c. 4; lib. II, dist. 32, c. 1.

Pero precisamente aquí se manifiesta la contradicción consigo misma. Y esta contradicción resulta especialmente llamativa en el sacramento de la comunión; pues el bautismo se dispensa ya a los niños, aunque se haga valer también en él, como condición de su efectividad, el momento de la espiritualidad; claro que, de manera extraña, se ha transferido a la fe de los otros, a la fe de los padres o de sus representantes o de la iglesia en general[6].

El objeto del sacramento de la comunión es el mismo cuerpo de Cristo, un cuerpo real, pero al que faltan los predicados necesarios de la realidad. Hemos encontrado de nuevo en este caso un ejemplo claro de lo que encontramos en general en la esencia de la religión. El objeto o sujeto en la sintaxis religiosa es siempre un sujeto o predicado humano o natural; pero se niega la determinación próxima, el predicado esencial de este predicado. El sujeto es sensible, pero el predicado es algo no sensible, es decir, algo que contradice a este sujeto. Distingo un cuerpo real de un cuerpo imaginado, porque aquél ejerce sobre mí efectos corporales, efectos que no dependen de mi voluntad. Si el pan fuera el cuerpo real de Dios, su consumo debería producir inmediatamente en mí efectos involuntariamente santos; no necesitaría hacer preparaciones especiales, ni poseer un espíritu santo. Si yo como una manzana, ésta me da por sí misma el gusto de la manzana. Sólo necesito a lo sumo un estómago sano para sentir la manzana como manzana. Los católicos exigen el ayuno por parte del cuerpo como condición del alimento de la comunión. Esto es suficiente. Con mis labios tomo el cuerpo, lo trituro con mis dientes y lo llevo al estómago por medio de mi esófago; lo asimilo no espiritual, sino corporalmente[7].

¿Por qué no deberían ser corpóreos sus efectos? ¿Por qué no

6. Hasta en la absurda ficción de los luteranos, según la cual «los niños en el momento del bautismo creen ellos mismos», el momento de la subjetividad se reduce a su vez a la fe de los otros, en la medida en que la fe de los niños «es producida por Dios por la intercesión de los padrinos que llevan al niño en la fe de la iglesia cristiana»: Lutero XIII, 360-361. «Por consiguiente, es la fe de un extravío la que me ayuda a conseguir la mía»: XVI, 347.

7. «Ésta es, dice Lutero, *in summa* nuestra opinión: que se come verdaderamente en y con el pan el cuerpo de Cristo; de tal manera que toda acción y toda pasión del pan es también la pasión y la acción del cuerpo de Cristo; de esta manera el cuerpo de Cristo es dividido, comido y desgarrado con los dientes *propter unionem sacramentalem*»: Plank, *Geschichte der Entst. des protest.* L. VIII, 369. Por otra parte, Lutero niega que el cuerpo de Cristo, aunque corporalmente consumido, sea «desgarrado y mordido con los dientes, después digerido en el vientre como un trozo de carne de vaca»: XIX, 429. No es, pues, extraño porque lo que se come es un objeto sin objetividad, un cuerpo sin corporalidad, una carne sin carnosidad, «una carne espiritual», como dice Lutero, es decir, una carne imaginaria. Observemos algo todavía: los protestantes también comulgan en ayunas, pero en ellos no es más que una costumbre y no la ley. Cf. Lutero XVIII, 200-201.

podría este cuerpo que es de esencia corporal, pero, al mismo tiempo, celestial y sobrenatural, producir en mí efectos corporales, y, al mismo tiempo, santos y sobrenaturales? Si mi espíritu, mi fe, convierte el cuerpo en cuerpo santo para mí, el pan seco en una sustancia animal, y pneumática, ¿para qué necesito todavía de una cosa exterior? Yo mismo produzco el efecto del cuerpo sobre mí, es decir, la realidad del mismo; soy afectado por mí mismo. ¿Dónde está la fuerza y verdad objetiva? Quien participa indignamente en la comunión sólo posee el goce físico del pan y del vino. Quien no trae nada, tampoco lleva nada. La diferencia esencial de este pan respecto del pan corriente natural se apoya únicamente en la diferencia de actitud de aquel que participa en la mesa del Señor y el que participa en otra mesa cualquiera. «Quien come y bebe indignamente, come y bebe su propia condenación, porque no distingue el cuerpo del Señor»[8]. Pero esta actitud depende, a su vez, solamente, de la significación que doy a este pan. Si tiene para mí el significado de que no es pan, sino el cuerpo mismo de Cristo, entonces tampoco tiene el efecto del pan corriente. Es en el significado donde está el efecto. No como para saciarme; por eso como una pequeña cantidad. Así pues, respecto de la cantidad, que juega un papel esencial en cualquier otro consumo material, se elimina exteriormente el significado del pan corriente.

Pero este significado existe sólo en la imaginación; para los sentidos el vino sigue siendo vino, el pan, pan. Los escolásticos se ayudaban con la deliciosa distinción de sustancia y accidente. Todos los accidentes que constituyen la naturaleza del pan y del vino están todavía presentes; sólo falta lo que estos accidentes constituyen, la sustancia, la esencia, que es transformada en carne y sangre. Pero todas las propiedades juntas constituyen una unidad que es la sustancia misma. ¿Qué son el vino y el pan si les privo de las propiedades que los constituyen en lo que son? Nada. La carne y la sangre no poseen, por lo tanto, una existencia objetiva; de lo contrario deberían también ser objeto para los sentidos incrédulos. Al contrario: los únicos testigos válidos de una existencia objetiva —el gusto, el olfato, el tacto, la vista— se pronuncian unánimes sobre la realidad del vino y del pan. El vino y el pan son, en la realidad, sustancias naturales, pero, en la imaginación, sustancias divinas.

La fe es el poder de la imaginación que convierte lo real en irreal y lo irreal en real; es la contradicción directa con la verdad de

8. 1 Corintios 11, 29.

los sentidos, con la verdad de la razón. La fe niega lo que la razón afirma y afirma lo que ésta niega[9]. El misterio de la comunión es el misterio de la fe[10]; por eso la consumación del mismo es el momento supremo más encantador y embriagador del sentimiento creyente. La destrucción de la verdad desagradable, de la verdad de la realidad, del mundo y de la razón objetivas —una destrucción que constituye la esencia de la fe— alcanza en la comunión su cima suprema, porque en este caso la fe destruye un objeto inmediatamente presente, evidente e indubitable, afirmando que no existe lo que proclama el testimonio de los sentidos y de la razón, afirmando que es simple apariencia que sea pan, que en realidad es carne. La proposición de los escolásticos: según los accidentes es pan, pero según la sustancia es carne, es sólo la expresión abstracta y explicativa del pensamiento de lo que la fe acepta y expresa, y tiene, por lo tanto, el siguiente sentido: según la apariencia de los sentidos o de la común percepción es pan pero según la verdad es carne. Allí donde la imaginación de la fe ha adquirido semejante fuerza sobre los sentidos y la razón, hasta llegar a negar la verdad más evidente de los sentidos, tampoco debe extrañar que los creyentes puedan llegar a tal grado de exaltación, que realmente vean correr sangre en vez de vino. El catolicismo muestra ejemplos semejantes. Importa poco percibir fuera de sí, de manera sensible, lo que la fe, imaginariamente, supone real.

Mientras que la fe en el misterio de la comunión dominaba la humanidad como una verdad santa, la más santa y suprema, el principio dominante de la humanidad fue también la facultad de la imaginación. Todos los caracteres de diferenciación entre realidad e irrealidad, razón y sinrazón han desaparecido. Todo lo que se po-

9. «Vemos la forma del pan y del vino, pero no creemos en la existencia de la sustancia del pan y del vino. Al contrario, creemos en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo y, sin embargo, no vemos su forma»: Bernardo, Ed. Basil, 1552, 189-191.

10. Pero todavía en otro sentido muy diferente que aquí no ha sido desarrollado pero que merece ser mencionado aunque sea bajo forma de nota: en la religión, en la fe el hombre es objeto para sí mismo en cuanto objeto, es decir, el fin de Dios. El hombre se tiene por objeto a sí mismo en y por Dios. Dios es el medio de la existencia y de la felicidad humana. Esta verdad religiosa convertida en objeto de culto, en objeto sensible, es la comunión. En la comunión el hombre come, consume a Dios —creador del cielo y de la tierra—, en cuanto alimento corporal y por el hecho mismo «de comer y de beber por la boca» proclama que Dios es un puro y simple medio para la existencia del hombre. En este caso el hombre se afirma como el Dios de Dios; la comunión es, pues, la suprema auto-consumición de la subjetividad humana. El protestante también, y no sólo con palabras, sino verdaderamente, transforma a Dios en una cosa exterior, en la medida en que se lo somete como objeto de fruición sensible.

día imaginar se consideraba como una posibilidad real. La religión santificaba toda contradicción por la razón, por la naturaleza de las cosas. No os burléis de las cuestiones necias de los escolásticos. Eran consecuencias necesarias de su fe. Lo que ahora es cosa del sentimiento, debía ser asunto de la razón, lo que cantradice al entendimiento, no debía contradecirlo. Tal era la contradicción fundamental de la escolástica, de la que resultan todas las demás contradicciones.

No es especialmente importante que crea en la doctrina protestante o católica de la comunión. La diferencia consiste solamente en que para el protestantismo la carne y la sangre se unen con el pan y el vino de manera completamente milagrosa sólo en la lengua, en el acto mismo de la consumición[11]; mientras que para el catolicismo ya antes de la consumición el pan y el vino son transformados realmente en la carne y la sangre por el poder del sacerdote, que sin embargo actúa sólo en nombre del omnipotente. El protestante elude inteligentemente el modo de una determinada explicación; no se descubre tan claramente como la piadosa simplicidad acrítica del catolicismo, cuyo Dios, como una cosa externa, puede ser comido hasta por un ratón; el protestante aloja a Dios consigo mismo, allí donde no le puede ser arrebatado, y lo defiende tanto del poder del azar como de la burla; prescindiendo de esto, cree comer, lo mismo que el católico, en el pan y en el vino, carne y sangre real. Tan poca era la diferencia que, sobre todo en sus comienzos, separaba a los protestantes de los católicos en la doctrina de la comunión. Así se originó en Ausbach una disputa sobre la siguiente cuestión: «Si el cuerpo de Cristo llega también al estómago y es digerido como los demás alimentos, y si, por lo tanto, también es expulsado por el camino natural»[12].

Pero aunque la fuerza de la imaginación de la fe convierte la existencia objetiva en una mera apariencia, y la existencia sentimental e imaginada en real y verdadera, lo que es en sí, o según la verdad, lo realmente objetivo es sólo la materia natural. Hasta la hostia en el cáliz del sacerdote católico es en sí únicamente el cuerpo divino por la fe; esta cosa exterior en la que se transforma el cuerpo divino es sólo cosa de la fe; pues el cuerpo en este caso no

11. «No se objete que Cristo dijo «éste es mi cuerpo», antes que sus discípulos lo hubieran comido, y que, por consiguiente, el pan era ya antes de la consumición (*ante usum*) el cuerpo de Cristo»: J. F. Buddeus, *o. c.*, lib. V, c. 1, § 13, 17. Cf. en sentido contrario el concilio de Trento, Sessio 13, c. 8, can. 4.

12. Strobel, *Apologia Melanchthonis*, Nürnberg 1783, p. 127.

puede ser visto, sentido, ni gustado en cuanto cuerpo. Es decir: el pan sólo es carne según el significado. Ciertamente este significado posee para la fe el sentido de ser real, como, en general, en el éxtasis del fervor lo que significa se convierte en el significado mismo; no debe significar carne, sino serlo. Pero este ser no es, sin embargo, carnal; es sólo un ser creído, representado, imaginado, es decir, tiene el valor, la cualidad de la significación[13]. Una cosa que para mí tiene especial significado es diferente en mi representación que en la realidad. Lo que significa no es lo significado. Lo que existe es objeto de los sentidos; lo que significa existe sólo en mi espíritu, mi representación, mi imaginación; es sólo para mí, no para los otros, no está ahí objetivamente. Lo mismo en este caso. Por eso ha dicho Zuinglio que la comunión tiene sólo un significado subjetivo; al decir esto ha dicho lo mismo que los demás: destruyó solamente la ilusión de la imaginación religiosa; pues el «es» de la comunión es sólo una imaginación, acompañada de la idea imaginaria de que no es una imaginación. Zuinglio simplemente ha expresado desnuda, prosaica, racionalmente y, por eso, ofensivamente lo que los otros expresaban mística e indirectamente, en cuanto confesaban[14] que el efecto de la comunión sólo depende de la dignidad del espíritu, de la fe, es decir, que aquel pan y aquel vino son la carne y la sangre del Señor —el Señor mismo— sólo para aquellos que aceptaran el significado sobrenatural del cuerpo divino, pues sólo de esto depende la dignidad del espíritu, el afecto religioso[15].

Ahora bien, si la comunión no obra nada, se deduce que sin fe, sin convicción no es nada, pues sólo lo que es, obra. La significación de la comunión reside en la fe y en la convicción; todo el suceso se realiza en el sentimiento. Lo mismo sucede si la idea siguiendo la cual yo recibo el cuerpo real del salvador produce un efecto sobre el sentimiento religioso: esta idea tiene, a su vez, su origen en el sentimiento; produce convicciones piadosas porque ella misma es ya una idea piadosa. En este caso, el sujeto religioso es afectado y determinado por sí mismo como por un ser diferente, mediatizado

13. «Pero si ciertos exaltados creen que es simplemente pan y vino entonces es como creen, comen únicamente pan y vino»: Lutero XIX, 432. Es decir: si crees, si te representas, si te imaginas que el pan no es pan, sino el cuerpo, entonces no es pan, pero si no lo crees, entonces no lo es. Es lo que es para ti.

14. Hasta los mismos católicos. «El efecto de este sacramento, consumido en forma digna, es la unión del hombre con Cristo»: Concilio Florentino, *De sacra eucharistia.*

15. «Si el cuerpo está en el pan y si es consumido corporalmente con fe, entonces fortifica el alma, para que crea que es el cuerpo de Cristo lo que su boca ha comido»: Lutero XIX, 433; cf. también 205: «Porque lo que creemos recibir, lo recibimos también en realidad».

por la representación de un objeto imaginado. Yo podría realizar también con todo derecho, sin mediación de vino ni de pan, sin ceremonias eclesiásticas, el acto de la comunión en mí mismo, en la imaginación. Hay innumerables poesías piadosas cuya única materia es la sangre de Cristo. Tenemos en ellas una celebración puramente poética de la comunión. En la viviente representación del salvador que sufre y sangra se une el sentimiento con él; aquí bebe el alma piadosa con entusiasmo poético la sangre pura, no mezclada con ninguna materia sensible contradictoria; no existe aquí ningún objeto perturbador presente entre la imaginación de la sangre y la sangre misma.

Pero aunque la comunión, el sacramento en general, no es nada sin el espíritu, sin la fe, la religión representa, al mismo tiempo, el sacramento como algo real en sí mismo, exterior, diferente de la esencia humana. Ocurre entonces que en la conciencia religiosa lo verdaderamente importante —la fe, el espíritu— se convierte en algo secundario, en condición, mientras que la cosa supuesta e imaginada se convierte en cosa principal. Y las necesarias e inevitables consecuencias y efectos de este materialismo religioso, de esta subordinación de lo humano bajo lo supuesto divino, de lo subjetivo bajo el supuesto objetivo, de la verdad bajo la imaginación, de la moralidad bajo la religión, son la superstición y la inmoralidad. Superstición porque un efecto se entrelaza con una cosa que no está en la naturaleza de la cosa misma; en efecto una cosa no debe ser lo que es en verdad, porque una mera imaginación se considera como realidad. Inmoralidad porque se separa necesariamente en el sentimiento la santidad de la acción como tal de la moralidad; en efecto, la consumición del sacramento, independientemente de la convicción, se convierte en un acto santo y santificador. Así se configura la cosa, por lo menos, en la práctica, que no sabe nada de sofística teológica. La religión se pone en contradicción con el sentido moral por las mismas razones por las que entra en conflicto con la razón. Sólo con el sentido de la verdad está también dado el sentido para lo bueno. La maldad de la razón es también siempre maldad del corazón. Quien engaña y miente a su entendimiento tampoco tiene un corazón verdadero y honrado: la sofística corrompe a los hombres totalmente. Pero la doctrina de la comunión es sofística. Con la verdad del espíritu se expresa la falsedad de la presencia corporal de Dios y, en cambio, con la verdad de la existencia objetiva se expresa la innecesariedad y falsedad del espíritu.

27

LA CONTRADICCIÓN DE LA FE Y DEL AMOR

Los sacramentos hacen sensible la contradicción del idealismo y del materialismo, del subjetivismo y objetivismo, contradicción que constituye la esencia íntima de la religión. Pero los sacramentos son nada sin fe y amor. La contradicción en los sacramentos nos reconduce a la contradicción de fe y amor.

La esencia misteriosa de la religión es la unidad de la esencia divina con la humana; pero la forma de la religión o la esencia manifiesta, consciente, es la diferencia de las dos. Dios es la esencia humana; pero es conocido como un ser diferente. El amor es el que manifiesta la esencia oculta de la religión, la fe constituye la forma consciente. El amor identifica a los hombres con Dios, a Dios con el hombre, y, por eso, a los hombres con el hombre; la fe separa a Dios del hombre y, por consiguiente, al hombre del hombre; pues Dios es el concepto genérico místico de la humanidad, la separación de Dios del hombre, por lo tanto, la separación del hombre del hombre, la disolución del lazo comunitario. Por la fe se pone la religión en contradicción con la moralidad, con la razón, con el simple sentido de verdad del hombre; pero mediante el amor se opone a su vez a esta contradicción. La fe aísla a Dios, lo convierte en un ser especial y distinto; el amor universaliza; convierte a Dios en un ser común, cuyo amor es idéntico con el amor al hombre. La fe divide al hombre consigo mismo, interiormente y, por consiguiente, también exteriormente; el amor es el que cura las heridas que graba la fe en el corazón del hombre. La fe convierte la fe en Dios en una ley; el amor es libertad, no condena siquiera al ateo, porque ella misma es atea, pues llega a negar, no

teórica sino prácticamente, la existencia de un Dios especial opuesto al hombre.

La fe separa: esto es verdadero, esto es falso. Se apropia de la verdad.

La fe posee una verdad especial, determinada, que está unida necesariamente con la negación, en cuanto a su contenido. La fe es excluyente según su naturaleza. Sólo una cosa es verdad; sólo uno es Dios; uno sólo es al que pertenece el monopolio del hijo de Dios; todo lo demás es nada, error y locura. Sólo Jehová es el Dios verdadero; todos los demás dioses son ídolos vanos. En su espíritu la fe tiene algo especial; se apoya en una revelación especial de Dios; no ha llegado a su posesión por el camino común, por el camino que está abierto a todos los hombres sin distinción. Lo que está abierto a todos es algo común, y precisamente por eso, no constituye objeto especial de fe. Que Dios es el creador lo podrán saber todos los hombres partiendo de la naturaleza, pero que este Dios sea una persona por sí mismo, esto es cosa especial de la gracia, contenido de una fe especial. Precisamente porque se ha revelado de un modo especial, es el objeto de esta fe un ser especial. El Dios de los cristianos es también el Dios de los paganos, pero existe ciertamente una importante diferencia: la que se da entre yo, como objeto para mi amigo, y yo como objeto para un extraño que sólo me conoce de lejos. Dios, en cuanto objeto para los cristianos, es completamente diferente de Dios en cuanto objeto para los paganos. Los cristianos conocen a Dios de persona a persona, cara a cara. Los paganos saben solamente —y esto es ya conceder demasiado— «lo que», pero no «quién», es Dios, por lo tanto los paganos también caen en la idolatría. La igualdad de los cristianos y de los paganos en su relación con Dios es, por tanto, bastante vaga; lo que los paganos tienen de común con los cristianos y viceversa —si queremos ser tan liberales como para admitir que tenga algo en común— no es ni lo que es propiamente cristiano, ni lo que constituye la fe. En lo que los cristianos son cristianos, precisamente en eso se diferencian de los paganos[1]; pero lo son por su especial conocimiento de Dios, su característica diferencial es, pues, Dios. Esta particularidad es la sal que da gusto al ser común. Un ser es lo que es, por lo que tiene de característico; sólo quien me conoce especialmente, personalmente, me conoce. El Dios especial, el Dios personal, el Dios tal como es objeto para los cristianos, sólo éste es Dios. Y este Dios es des-

1. «Si quiero ser cristiano, debo creer y hacer lo que los otros ni creen ni hacen»: Lutero, XVI, 596.

conocido, en general, para los paganos, para los incrédulos, no existe para ellos. Ciertamente puede llegar a ser conocido también por los paganos, pero indirectamente, una vez que cesen de ser paganos y se conviertan en cristianos. La fe limita y embrutece al hombre; le priva de la libertad y de la capacidad de valorar debidamente todo lo demás diferente de sí mismo.

La fe es parcial en sí misma. El filósofo dogmático y, en general, el científico se limitan por la determinación de su sistema. Pero la limitación teórica tiene, por esclava, miope y mezquina que sea, un carácter más libre, simplemente porque la región de la teoría es libre en y por sí misma, porque aquí decide sólo la cosa misma, el fundamento, la razón. Pero la fe transforma su objeto en objeto de la conciencia y del interés, del impulso de felicidad, pues su objeto es un ser especial, personal, apremiando al reconocimiento y haciendo depender de este reconocimiento la felicidad.

La fe da al hombre un sentimiento especial de honra y orgullo. El creyente se encuentra excelente delante de los demás hombres, elevado por encima de los hombres naturales; se sabe persona de distinción, en posesión de derechos especiales; los creyentes son aristócratas, los incrédulos, plebeyos. Dios es esta diferencia y preferencia del creyente ante los incrédulos[2]. Pero así como la fe representa la esencia propia como la esencia de otro ser diferente, del mismo modo el creyente transfiere su honor, no directamente a sí mismo, sino a esa otra persona. La conciencia de su prioridad es la conciencia de esta persona; el sentimiento de sí mismo lo tiene en esa otra personalidad[3]. Así como el criado siente como propia la dignidad de su amo, y cree ser un hombre libre e independiente, pero de menor rango que su señor, lo mismo sucede con el creyente[4]. Se niega todo mérito, para dejar a su señor la gloria del mérito, pero sólo porque este mérito retorna a él mismo, puesto que satisface su propio sentimiento de honor en el honor de su señor. La fe es altiva pero se diferencia de la altivez natural, porque transfiere el sentimiento de su superioridad, su orgullo sobre otra persona que antepone a sí misma, pero a otra persona que es su propio yo ocul-

2. Celso reprocha a los cristianos que se vanagloríen de ser los primeros después de Dios. *Est Deus et post illum nos*: Orígenes, *Adversus Cels.*, ed. Hoeschelius, Aug. Vind. 1605, 182.

3. «Estoy orgulloso y lleno de vanidad debido a mi felicidad y al perdón de mis pecados, pero, ¿gracias a qué? Gracias al honor y la vanagloria ajenas, es decir, de Jesucristo nuestro Señor»: Lutero II, 344. «Quien se vanagloríe, que se vanagloríe en el Señor»: 1 Corintios 1, 31.

4. Un antiguo ayudante de campo del general ruso Münnich decía: «Cuando era su ayudante de campo me sentía más grande que ahora, que soy el que mando».

to, un impulso de felicidad personificado y satisfecho; pues esta personalidad posee las determinaciones que corresponden al benefactor, al redentor, al salvador, es decir, determinaciones por las que el creyente se refiere a sí mismo, a su propia salvación. En una palabra, tenemos en este caso el principio más característico de la religión, que transforma lo activo natural en pasivo; el pagano se eleva, el cristiano se siente elevado. El cristiano transforma en un asunto de sentimiento, de la sensibilidad, lo que para el pagano es objeto de la actividad libre. La humildad del creyente es una altivez invertida; una altivez que no tiene la apariencia, los signos exteriores de la altivez. Se siente distinguido; pero esta distinción no es resultado de su actividad, sino objeto de la gracia; ha sido distinguido, no es mérito suyo. No se convierte, en general, en fin de su propia actividad, sino en fin, en objeto de Dios.

La fe está esencialmente determinada. Sólo bajo esta determinación Dios es el Dios verdadero. Este Jesús es Cristo, el verdadero y único profeta, el hijo unigénito de Dios. Y debes creerlo categóricamente, si no quieres perder la felicidad. La fe es imperiosa[5]. Es, por lo tanto, necesario, pertenece a la esencia de la fe el que se fije como norma. El dogma no expresa más que lo que la fe tenía originariamente en la cabeza o en la lengua. Una vez que ha sido fijado el dogma fundamental, se enlazan en él cuestiones más especiales que deben ser decididas, a su vez, dogmáticamente, de tal suerte que resulte de aquí una penosa multitud de dogmas; es ciertamente una fatalidad, pero no suprime la necesidad de que la fe se fije en dogmas, para que cada cual sepa con certeza lo que debe creer, y cómo puede conquistar su felicidad. Lo que hoy día se rechaza, hasta desde el punto de vista del cristianismo creyente, lo que se compadece o hasta se escarnece como error, incomprensión, exageración, es la consecuencia de la esencia íntima de la fe. Ésta es, por su naturaleza, carente de libertad y parcial, pues en la fe se trata tanto de la felicidad propia como del honor de Dios mismo. Pero así como nos inquietamos por demostrar el honor debido a un superior, también la fe. El apóstol Pablo hace todo por la gloria, el honor y el mérito de Cristo. La determinación dogmática, exclusiva y escrupulosa pertenece a la esencia de la fe. Respecto de las comidas y otras cosas

5. «La ley divina convierte a la fe, respecto de los hombres, en una obligación. Dios ha puesto la fe antes que los demás mandamientos, cuando dijo: escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es un Señor único. Con ello se excluye el error de los que afirman que la realidad de la fe con la que se sirve a Dios es indiferente para la salvación del hombre»: Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* III, t. 118, § 3.

indiferentes a la fe, ésta es ciertamente liberal, pero no lo es de ningún modo en relación con los objetos de la fe. Quien no está a favor de Cristo, está contra Cristo; lo que no es cristiano, es anticristiano. Pero ¿qué es ser cristiano? Esta cuestión debe ser exactamente determinada, no se puede dejar al arbitrio de cada cual. El contenido de la fe está formulado en libros que provienen de diferentes autores, bajo la forma de expresiones contingentes, ocasionales y contradictorias; de este modo la determinación y limitación del dogma es una necesidad exterior. El cristianismo debe su persistencia a la dogmática eclesiástica.

Es la falta de tipicidad, la creyente incredulidad de los tiempos recientes lo que se oculta tras la Biblia y las afirmaciones bíblicas opuestas a las determinaciones del dogma, a fin de liberarse, mediante la arbitrariedad de la exégesis, de las limitaciones de la dogmática. Pero la fe ha desaparecido ya, se ha hecho indiferente, cuando se experimentan como limitaciones las determinaciones de la fe. Sólo la indiferencia religiosa bajo la apariencia de religiosidad puede convertir la Biblia, indeterminada por su naturaleza y por su origen, en medida exclusiva de la fe; y bajo el pretexto de creer sólo en lo esencial no cree nada que merezca el nombre de fe; por ejemplo, en lugar del hijo de Dios perfectamente tipificado y determinado por la iglesia, pone la determinación vaga y vacía de un hombre sin pecado que, a diferencia de otros, se podía atribuir el nombre de hijo de Dios; en una palabra, de un hombre que no se atreve uno a llamarle ni hombre ni Dios. Que esto es efecto solamente del indiferentismo religioso que se oculta tras la Biblia, resulta claramente del hecho de que aquello que está en la Biblia, pero que al mismo tiempo contradice el punto de vista actual de la cultura, se considera como no obligatorio y se niega; y hasta acciones que son cristianas y consecuencias necesarias de la fe —como la separación de creyentes e incrédulos— son declaradas ahora como no cristianas.

La iglesia ha condenado con toda razón otras creencias o, en general, a los no creyentes[6], porque esta condenación pertenece a la esencia misma de la fe. La fe aparece, en primer lugar, como una separación imparcial de creyentes y no creyentes; pero esta separación es una división sumamente crítica. El creyente tiene a Dios a su favor, el no creyente, en contra —sólo como posible creyente no tiene a Dios en contra suya, pero sí en cuanto no creyente real—; en

6. Para la fe, allí donde todavía posee fervor y carácter, el que cree de una manera diferente es semejante al infiel, al ateo.

esto reside precisamente el fundamento de la exigencia de abandonar el estado de no-creyente. Lo que tiene a Dios en contra suya es nada, repudiado, condenado; pues lo que tiene a Dios en contra suya, eso mismo está en contra de Dios. Creer es sinónimo de ser bueno, no creer es ser malo. La fe limita y es parcial, carga todo del lado del espíritu. El no creyente lo es, para él, por obstinación, por maldad[7], es un enemigo de Cristo. La fe asimila, por lo tanto, a los creyentes, pero repudia a los no creyentes. Es buena respecto de los que creen, pero mala respecto de los que no creen. En la fe reside un principio del mal.

Es sólo el egoísmo, la vanidad, el orgullo de los cristianos lo que les hace ver la paja en la fe de los pueblos no cristianos, pero no las vigas en su propia fe. Sólo la forma de la diferencia religiosa de la fe cambia en los pueblos cristianos y en los demás pueblos. Son sólo diferencias climáticas o de temperamento las que fundan la diferencia. Un pueblo guerrero, o de naturaleza fogosa en general, confirmará naturalmente su diferencia religiosa mediante actos físicos, mediante la fuerza de las armas. Pero la naturaleza de la fe en cuanto tal es en todas partes la misma. Por esencia, la fe reprueba y condena. Todas las bendiciones, todo el bien lo acumula sobre sí y sobre su Dios, como el amante en la amada; toda maldición, todo trabajo y todo mal lo proyecta sobre el no creyente. El creyente es bendito, agradable a Dios y partícipe de la eterna bianaventuranza; el no creyente es maldito, repudiado por Dios y rechazado por los hombres; pues lo que Dios rechaza no lo puede respetar ni admitir el hombre; sería una crítica al juicio de Dios. Los musulmanes exterminan al no creyente por el fuego y la espada, los cristianos, por el fuego del infierno. Pero las llamas del más allá salen también a la luz en el más acá, para iluminar la noche del mundo no creyente. Del mismo modo que el creyente goza ya anticipadamente en este mundo de las alegrías del cielo, así también, para producir una anticipación del infierno, deben arder aquí abajo los fuegos de las hogueras, por lo menos, en los momentos de gran entusiasmo de la fe[8]. El cristianismo no ordena la persecución de los herejes ni menos todavía la conversión por la violencia de las armas. Pero en la medida en que la fe condena, genera necesariamente una mentalidad de enemistad, de la que

7. Ya en el nuevo testamento el concepto de desobediencia está unido a la infidelidad. «La infidelidad es la maldad suprema»: Lutero XIII, 647.

8. Hasta el mismo Dios no reserva siempre para el futuro el castigo de los blasfemos, de los infieles y de los herejes, sino que los castiga frecuentemente también en esta vida, «para el bien de su cristiandad y el fortalecimiento de la fe»; cf. por ejemplo los heréticos Cerinto y Arrio. Cf. Lutero XIV, 13.

surge la persecución de los herejes. Amar a los hombres que no creen en Cristo es un pecado contra Cristo, significa amar al enemigo de Cristo[9]. Lo que Dios, lo que Cristo no ama, tampoco lo puede amar el hombre; su amor estaría en contradicción con la voluntad divina, es decir, sería pecado. Dios ama ciertamente a los hombres, pero sólo y porque son cristianos, o, por lo menos, pueden y quieren serlo. Ser cristiano significa ser amado por Dios; no ser cristiano significa ser odiado por Dios, ser objeto de la cólera divina[10]. El cristiano sólo puede amar a los cristianos, a los otros sólo puede amarlos como posibles cristianos; sólo puede amar lo que el cristiano santifica y bendice. La fe es el bautismo del amor. El amor al hombre como hombre es sólo amor natural. El amor cristiano es el amor sobrenatural, transfigurado, santificado; pero el amor cristiano ama sólo lo cristiano. La frase «amad a vuestros enemigos» se refiere sólo al enemigo personal, pero no al enemigo público, al enemigo de Dios, al enemigo de la fe, al no creyente. Quien ama a los hombres, niega a Cristo, no cree en Cristo, reniega de su Señor y de su Dios: la fe anula los lazos naturales de la humanidad y sustituye la unidad natural y universal por una unidad particular.

No se objete que en la Biblia se dice: «no juzguéis y no seréis juzgados», que la fe abandone a Dios tanto el juicio como la condena. Estas y otras sentencias semejantes valen sólo en el derecho privado cristiano, pertenecen sólo a la moral, no a la dogmática. Es ya indiferencia respecto de la fe traer semejantes sentencias morales al campo de la dogmática.

La distinción entre el no creyente y el hombre es una consecuencia de la humanidad moderna. Para la fe, el hombre surge con la fe; la diferencia esencial del hombre y del animal se apoya para ella sólo en la fe religiosa. Sólo la fe encierra en sí todas las virtudes que hacen al hombre agradable a Dios; pero Dios es la medida, su deseo es la norma suprema; el creyente, es decir, el único hombre legítimo, normal, el hombre como debe ser, es el hombre que Dios reconoce. Donde se hace la distinción entre el hombre y el creyente es que el hombre se ha separado ya de la fe; es que vale ya por sí mismo, independientemente de la fe. La fe es, por consiguiente, verdadera y sincera sólo allí donde la diferencia de fe actúa con toda nitidez. Si la diferencia de fe se debilita, entonces se convierte también la fe misma en algo indiferente y sin carácter. La fe sólo es

9. «Quien tenga el espíritu de Dios acuérdese del versículo del salmo 139, 21: «Odio, Señor, a los que te odian»: Bernardo, *Epist. 193 ad magistr. Ivonem. card.*

10. «Quien niega a Cristo, será negado por él»: Cipriano, *Epist.*, 73, § 18, ed. Gersdorf.

liberal en cosas por sí mismas indiferentes. El liberalismo del apóstol Pablo tiene como presupuesto la aceptación del artículo fundamental de la fe. Donde todo depende del artículo fundamental de la fe se origina la diferencia entre lo esencial y lo inesencial. En la región de lo inesencial no hay ninguna ley, ahí vosotros sois libres. Pero naturalmente sólo bajo la condición de que dejéis a la fe intactos sus derechos os garantiza la fe derechos y libertades.

Sería completamente falso, por lo tanto, querer salir de apuros diciendo que la fe abandona el juicio a Dios. Ella le cede solamente el juicio moral respecto de la fe misma, sólo el juicio sobre la cualidad moral de la misma, sobre la simulación o sinceridad de la fe de los cristianos. Algunos estarán a la izquierda y otros a la derecha de Dios, esto lo sabe la fe. Sin embargo, no lo sabe respecto de las personas; pero está fuera de toda duda de que sólo los creyentes en general son herederos del reino eterno[11]. El Dios que distingue a los creyentes y no creyentes, el que condena y recompensa, no es más que la fe misma. Lo que Dios condena, lo condena la fe y viceversa. La fe es un fuego que devora sin piedad a su contrario. Este fuego de la fe, considerado como un ser objetivo, es la cólera de Dios o, lo que es lo mismo, el infierno, pues éste tiene manifiestamente su fundamento en la cólera de Dios. Pero la fe tiene el infierno en sí misma, en su juicio de condenación. Las llamas del infierno son las chispas de la mirada de exterminio y de cólera que lanza la fe sobre los no creyentes.

La fe es, pues, esencialmente partidista. Quien no está con Cristo, está contra Cristo. Por mí o contra mí. La fe sólo conoce enemigos o amigos, no existe imparcialidad; sólo está imbuida de sí misma. La fe es esencialmente intolerante; esencialmente, porque a la fe va siempre ligada necesariamente la ilusión de que su objeto es el objeto de Dios, su honor es el honor de Dios. El Dios de la fe es en sí mismo el ser objetivo de la fe, la fe que es objeto para sí misma. Se identifica, por lo tanto, en la conciencia y en el sentimiento religioso el objeto de la fe con el objeto de Dios. Dios mismo está interesado; el interés del creyente es el interés más íntimo de Dios mismo.

11. *«Il y a», dit Jurieux* (t. 4, Papisme, c. 11), *«un principe dangereux, que les esprits forts de ce siècle essayent d'établir, c'est que les erreurs de créance de quelque nature quelles soient ne damnent pas;* porque es imposible que el que cree que hay sólo una fe (que da la felicidad) (Efesios 4, 5) y que sabe que es la fe justa y que hace feliz, ignore cuál es o no es la fe injusta, quiénes son los herejes y quiénes no»: *Das Ebenbild Christ.* Thomassi durch S. Bentzen, Pastorn 1692, 57. «Juzgamos, dice Lutero en su discurso dirigido a los anabaptistas, en conformidad con el evangelio: quien no cree está ya juzgado. Por eso debemos estar seguros de que se equivocan y están condenados».

«Quien os toca a vosotros, dice el profeta Zacarías, toca su ojo derecho (el del Señor)»[12]. Lo que ofende a la fe, ofende a Dios, lo que niega la fe, niega a Dios mismo.

La fe no conoce otra diferencia que la que existe entre el servicio de Dios y la idolatría. La fe únicamente honra a Dios; la incredulidad substrae a Dios lo que le es debido. La incredulidad es una injuria contra Dios, un crimen de lesa majestad. Los paganos adoran a los demonios; sus dioses son diablos. «Digo que lo que sacrifican los paganos, lo sacrifican al diablo y no a Dios. No quiero que tengáis relación con el diablo» (1 Corintios 10, 20). Pero el diablo es la negación de Dios; odia a Dios, no quiere que exista ningún Dios. La fe es ciega respecto del bien y la verdad que sirve de base a la idolatría; y de este modo ella considera que todo lo que no rinde homenaje a su Dios es decir, a sí misma, no ve más que idolatría y en la idolatría no ve más que obra del diablo. La fe debe, por lo tanto, ser en su convicción negativa respecto de esta negación de Dios; es esencialmente intolerante frente a su contrario, y, en general, hacia todo lo que no concuerda con ella. Su tolerancia sería intolerancia hacia Dios, que tiene el derecho a un absolutismo incondicionado. Nada debe existir ni durar que no reconozca a Dios ni a la fe. «Que en el nombre de Jesús doblen su rodilla todos los que están en el cielo, en la tierra y bajo el sol, y todas las lenguas confiesen que Jesucristo es el Señor, en honor de Dios Padre»[13]. Por eso la fe exige un más allá, un mundo donde la fe no tenga ya ninguna oposición, o esta oposición existe por lo menos para glorificar el orgullo de la fe triunfante. El infierno endulza las alegrías de los creyentes bienaventurados. «Vendrán los elegidos para contemplar los tormentos de los sin Dios, darán gracias a Dios, embriagados de alegría por su salvación»[14].

12. «Ha citado la parte más delicada del cuerpo humano, para que comprendamos perfectamente que si Dios es herido por la ofensa más pequeña inferida a sus santos, del mismo modo es herido por el menor rozamiento de su pupila»: Salviano, lib. VIII, *De gubernat. Dei.* «El Señor vigila cuidadosamente el camino de sus santos, con el cuidado de que no tropiecen contra una piedra»: Calvino, *Inst. rel. christ.*, lib. I, c. 17, § 6.

13. Filipenses 2, 10-11. «Cuando se escucha el nombre de nuestro Señor Jesucristo, todos los infieles e impíos del cielo y de la tierra deben atemorizarse»: Lutero XVI, 322. «El cristiano se glorifica de la muerte del pagano, porque ella glorifica a Cristo»: Bernardo, *Sermo exhort. ad Milites Templi.*

14. Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 50, c. 4. Esta frase no es en absoluto una fórmula de Pedro Lombardo mismo. Es demasiado modesto, tímido y dependiente respecto de las autoridades del cristianismo, como para atreverse por sí mismo a una semejante afirmación. No. Esta frase es una fórmula general, una expresión característica del amor cristiano, creyente. La doctrina de algunos padres de la iglesia como por ejemplo Orígenes, Gregorio de Nisa, según la cual las penas de los condenados acabarían un día, no se deriva de la doctrina

La fe es lo contrario del amor. El amor reconoce hasta en el pecado la virtud, y en el error, la verdad. Sólo desde la época en que se presenta en el lugar del poder de la fe el poder de la verdadera unidad natural de la humanidad, el poder de la razón, de la humanidad, sólo desde entonces se empieza a ver también en el politeísmo, en la idolatría en general, la verdad; o por lo menos se busca explicar mediante razones humanas, naturales que la fe encerrada en sí misma deriva del diablo. Por eso el amor sólo es idéntico con la razón, pero no con la fe; pues el amor, lo mismo que la razón, es de naturaleza libre y universal, pero la fe es de naturaleza estrecha y limitada. Sólo donde existe la razón domina el amor general; la razón es el amor universal mismo. La fe ha descubierto el infierno, no el amor ni la razón. Para el amor el infierno es una crueldad, para la razón un absurdo. Sería lastimoso querer ver en el infierno sólo un error de la fe, una falsa fe. El infierno está ya en la Biblia. La fe es, en general y por todas partes, igual a sí misma, por lo menos la fe religiosa positiva, la religión en el sentido en que aquí es y debe ser tomada, si no se quiere mezclar los elementos de la razón, de la cultura con la fe; una mezcla en que el carácter de la fe es irreconocible.

Si la fe no contradice, pues, al cristianismo, tampoco lo contradicen las opiniones que proceden de la fe, ni las acciones que resultan de estas opiniones. La fe condena; todas las acciones, opiniones que contradicen al amor, a la humanidad y a la razón corresponden a la fe. Todas las abominaciones de la historia de la religión cristiana, de las que muchos creyentes dicen que no provienen del cristianismo, han surgido, sin embargo, de él porque provienen de la fe. Esta negación misma es una consecuencia necesaria de la fe; pues la fe se apropia sólo de lo bueno, todo lo malo lo atribuye a la incredulidad, o a la fe desviada, o a los hombres en general. Precisamente la negación, por parte de la fe, de la responsabilidad que le compete en el mal que se produce en el cristianismo es la prueba decisiva de que ella es realmente el autor, porque es la prueba de su limitación, partidismo e intolerancia, debido a la cual sólo es buena para consigo misma y para sus seguidores, pero mala

cristiana o eclesiástica, sino del platonismo. Por eso la doctrina del carácter temporal de las penas del infierno ha sido expresamente rechazada no sólo por la iglesia católica, sino también por la iglesia protestante (Augsb. Confess., art. 17). Un ejemplo delicioso del carácter limitado, exclusivista y misántropo del amor cristiano es el pasaje de Buddeus citado por Strauss, *Christ. Glaubenslehre* II, 547, según el cual sólo los hijos de los cristianos se benefician de la gracia divina si mueren sin bautismo, pero no los hijos de los hombres en general.

e injusta para todos los demás. El bien que los cristianos han realizado, lo ha hecho, según la fe, no el hombre sino el cristiano, la fe misma; pero el mal de los cristianos lo ha hecho no el cristiano, sino el hombre. Las acciones malas de la fe cristiana corresponden a la esencia de la fe, de la fe tal como se ha expresado a sí misma en el más antiguo y sagrado documento del cristianismo, la Biblia.

El que os predique otro evangelio distinto del que habéis recibido sea anatema ἀνάθημα ἔστω[15] (Gálatas 1, 9).

No tiréis en yugo ajeno con los no creyentes, pues ¿qué tiene de común la justicia con la injusticia, la luz con la oscuridad? ¿Cómo puede concordar Cristo con Belial? ¿O qué clase de participación puede tener el creyente con el no creyente? ¿Qué tiene que ver el templo de Dios con el de los dioses? Vosotros sois el templo de Dios vivo, como lo ha dicho Dios: «Quiero vivir y andar entre ellos, quiero ser su Dios y ellos serán mi pueblo. Salid del medio de esas gentes y apartaos, dice el Señor, no toquéis nada de lo que es impuro, y yo os recibiré» (2 Corintios 6, 14-17).

Cuando el Señor Jesús se revele desde lo alto del cielo con los ángeles de su poder, en medio de una llama ardiente, y cumpla venganza sobre los que no reconocen a Dios, ni son obedientes al evangelio de nuestro Señor Jesucristo, éstos serán castigados con la perdición eterna, alejados de la faz del Señor y de su poder glorioso, cuando venga y aparezca glorioso y admirado por todos los creyentes (2 Tesalonicenses 1, 7-10).

Sin fe es imposible ser agradable a Dios (Hebreos 11, 6).

Dios amó de tal modo al mundo que entregó a su hijo unigénito para que todos los que creen en él no se pierdan, sino que tengan la vida eterna (Juan 3, 16). Todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne es de Dios, y todo espíritu que no confiese que Jesucristo ha venido en carne no es de Dios. Es el espíritu del anticristo (1 Juan 4, 2-3).

¿Quién es un mentiroso sino el que niega que Jesús es Cristo? Éste es el anticristo que niega al padre y al hijo (1 Juan 2, 22).

Quien se excede y no permanece en la doctrina de Cristo no tiene Dios; quien permanece en la doctrina de Cristo tiene dos; el padre y el hijo. Si alguno viene a vosotros y no predica esta doctrina, no lo recibáis en vuestra casa ni tampoco lo saludéis. Pues quien lo saluda se hace partícipe de sus malas obras (2 Juan 9-11).

Así habla el apóstol del amor; pero el amor que él celebra no es más que el amor fraternal cristiano.

Dios es el salvador de todos los hombres, pero especialmente de los creyentes (1 Timoteo 4, 10).

15. *«Fugite, abhorrete hunc doctorem»*. ¿Por qué debo huir? Porque la cólera, es decir, la maldición divina reposa sobre tu cabeza.

Un «especialmente» fatal. «Haced el bien a todo el mundo, pero sobre todo a los compañeros de la fe» (Gálatas 6, 10). Este «sobre todo» es igualmente funesto.

> Evita el hombre hereje cuando ha sido amonestado una y otra vez y que sepa que semejante conducta es mala y pecaminosa, que se ha condenado a sí mismo[16] (Tito 3, 20-11).

«Himeneo y Fileto han trastornado la fe de algunos; por eso los ha entregado al diablo, para que sean castigados y no blasfemen más» (1 Timoteo 1, 20; 2 Timoteo 2, 17.18, lugares a los que todavía hoy se refieren los católicos para demostrar que la intolerancia de la iglesia hacia los herejes es apostólica). «Si alguno no ama a nuestro Señor Jesucristo, sea anatema» (1 Corintios 16, 22).

> Quien cree en el hijo posee la vida eterna. Quien no cree en el hijo no verá la vida, sino que la cólera de Dios está suspendida sobre él[17] (Juan 3, 36).
>
> Quien escandalizare a alguno de los pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que se cuelgue una piedra al cuello y se arroje al mar (Marcos 9, 42; Mateo 18, 6). Quien cree y es bautizado será bienaventurado, pero quien no cree, será condenado (Marcos 16, 16).

La diferencia entre la fe tal como se expresa en la Biblia, y la fe tal como se presenta en tiempos posteriores, es sólo la diferencia entre la semilla y la planta. En la semilla no puedo ver ciertamente con nitidez lo que en la planta madura salta a la vista; sin embargo la planta está ya en la semilla. Pero lo que salta a la vista no lo quieren reconocer, naturalmente, los sofistas, se mantienen en la diferencia entre la existencia desarrollada y la no desarrollada; eliminan la unidad de su espíritu.

La fe se convierte necesariamente en odio, el odio en persecución, allí donde el poder de la fe no encuentra resistencia, allí donde no se quiebra ante un poder extraño a la fe, ante el poder del amor, de la humanidad, de la justicia. La fe se eleva por sí misma necesariamente por encima de las leyes de la moral natural. La doc-

16. De todo esto resulta un espíritu como el que expresa por ejemplo Cipriano: «Si a los herejes se les llama en todas partes enemigos y anticristos, si son designados como gente perversa, y que debemos evitar, que se han condenado a sí mismos, ¿por qué no deberíamos condenar igualmente a aquellos que, siguiendo el testimonio del apóstol, se han condenado a sí mismos?»: *Epist.* 74.

17. El pasaje de Lucas 9, 56, paralelo al de Juan 3, 17, encuentra su complemento y su rectificación en el versículo 18 que sigue inmediatamente: «Quien cree en él no será juzgado, pero quien no cree en él está ya juzgado».

trina de la fe es la doctrina de los deberes hacia Dios; el supremo deber de la fe. Cuanto más alto esté Dios respecto del hombre, tanto más alto estarán los deberes para con Dios respecto de los deberes para con el hombre. Y los deberes para con Dios entran necesariamente en colisión con los deberes humanos comunes. Dios es sólo creído, representado como el ser más común, el padre de los hombres; el amor —semejante fe es fe de amor— también es representado como ser personal, como ser por sí mismo. Así como Dios en cuanto ser por sí mismo se separa del ser del hombre, así también los deberes para con Dios se separan de los deberes para con los hombres; la fe se separa en el sentimiento de la moral, del amor[18].

Y no se responda que la fe en Dios es la fe en el amor, en el bien mismo, que la fe es ya una expresión de sentimientos buenos. En el concepto de la personalidad desaparecen las determinaciones morales; se convierten en cosas secundarias, en meros accidentes. Lo principal es el sujeto, el yo divino. El amor a Dios mismo no es un amor moral, sino personal, porque es un amor dirigido a un ser personal. Innumerables canciones piadosas respiran sólo amor al Señor, pero en este amor no se muestra ninguna chispa de alguna idea o espíritu más elevado.

La fe es lo supremo porque su objeto es una personalidad divina. Hace, por lo tanto, depender de sí misma y no del cumplimiento de los comunes deberes humanos la eterna bienaventuranza. Pero lo que tiene por consecuencia la eterna bienaventuranza se convierte en el espíritu del hombre en cosa principal. Así como interiormente la moral está subordinada a la fe, también puede y debe estar subordinada, más aún, sacrificada prácticamente a ella. Es necesario que haya acciones en las que la fe aparezca diferente, o más bien en contradicción con la moral; acciones que son moralmente malas, pero loables según la fe, pues tienen por objeto lo mejor de la fe. Toda salvación reside en la fe; por eso todo depende a su vez de la salvación de la fe. Si la fe corre peligro, también

18. La fe no existe «sin buenas obras», más aún, es imposible, siguiendo la expresión de Lutero, separar la fe de las obras, tan imposible como separar en el fuego lo que quema y lo que brilla. Sin embargo —y es lo principal— las buenas obras no figuran en el artículo sobre la justificación delante de Dios, es decir, que a los ojos de Dios se es justo y feliz, «sin obras, únicamente por la fe». La fe es, pues, expresamente distinguida de las buenas obras: la fe posee valor delante de Dios, y no la obra buena; sólo la fe es causa de la felicidad, no la virtud. Sólo la fe posee, pues, un significado sustancial, el de la virtud es sólo accidental; es decir, únicamente la fe tiene un significado religioso, una autoridad divina, pero no la moral. Como es sabido, algunos afirman que las buenas obras no sólo no son necesarias, sino que son hasta «perjudiciales para la felicidad». Muy justo.

peligra la eterna bienaventuranza y el honor de Dios. La fe privilegia todo lo que tenga como fin el promover la fe; pero ésta es, estrictamente tomada, el único bien en el hombre, como Dios mismo es el único ser bueno; el mandamiento primero y supremo es: cree[19].

Precisamente porque no existe ninguna conexión natural e intima entre la fe y el espíritu moral, sino que más bien la esencia de la fe requiere que sea indiferente respecto de los deberes morales[20], exige que sacrifique el amor del hombre al amor de Dios, precisamente por eso es necesario que la fe tenga como consecuencia buenas obras, que se manifieste por medio del amor. La fe indiferente respecto del amor o sin amor contradice la razón, el natural sentido de justicia del hombre, el sentimiento moral, como a lo que se impone el amor en cuanto ley y verdad. La fe en contradicción con su esencia se limita inmediatamente por la moral; una fe que no hace nada bueno, que no se manifiesta mediante el amor, no es una fe verdadera y viva. Pero esta limitación no proviene de la fe misma. Es el poder y el amor independientes de la fe los que le imponen a ella estas leyes; pues en este caso la calidad moral se convierte en signo de la pureza de la fe, la verdad de la fe se hace dependiente de la verdad de la moral —una relación que contradice a la fe.

La fe, en efecto, hace bienaventurados a los hombres; pero también es cierto que ella no le inspira opiniones morales. Si mejora al hombre, si tiene como consecuencia opiniones morales, esto proviene de la convicción de la irrefutable verdad de la moral, independiente de la fe religiosa. Sólo la moral llama a la conciencia del creyente: tu fe es nada, si no te hace bueno. Puede suceder, ciertamente, no se puede negar, que la certeza de la bienaventuranza eterna, del perdón de los pecados, de la remisión y redención de los castigos, inclinen a los hombres a hacer el bien. El hombre que posee esta fe lo tiene todo; es bienaventurado[21]; es indiferente para con los bienes de este mundo; ninguna envidia, ambición, orgullo ni exigencia sensual pueden trabarlo; todo lo terrenal desaparece

19. Sobre esto ver, por ejemplo, J. H. Boehmer, *Ius eccles.*, lib. V, tít. VII, § 32, 44.

20. «Placetta de Fide dice: no se debe buscar en la naturaleza de las cosas la causa verdadera de la inseparabilidad de la fe y de la piedad. Se debe buscar, si no me equivoco, sólo en la voluntad de Dios... Tiene razón y piensa como nosotros cuando deduce esta unidad (la de la santidad o del ánimo piadoso y virtuoso con la fe) de la libre disposición de Dios a ejercer su gracia. Esta idea no es nueva, sino que coincide con nuestros antiguos teólogos»: J. A. Ernesti, *Vindiciae arbitrii div. opusc. theolog.*, 297. «Sea anatema el que afirme que no es cristiano aquel que tiene la fe sin amor»: Concil. Trident., s. VI, *De iustif*, can. 28.

21. Sobre esto ver, Lutero, por ejemplo XIV, 286.

en relación a la gracia celestial y a la bienaventuranza supraterrenal eterna. Pero las buenas obras no provienen del espíritu de la virtud misma. La base de toda moral no es el amor mismo ni el objeto del amor, es decir, el hombre, es el móvil de sus buenas acciones. No, él hace el bien no por amor del bien mismo, ni del hombre, sino por amor de Dios; por gratitud hacia Dios que ha hecho todo por él, y por el que a su vez debe hacer todo lo que está en su poder. Se abstiene de pecar porque ofende a Dios su salvador, su señor y su benefactor[22]. El concepto de virtud es, en este caso, el concepto de sacrificio correspondiente. Dios se ha sacrificado por los hombres; por eso ahora el hombre debe sacrificarse a Dios. Cuanto más grande es el sacrificio, tanto mejor es la acción. Cuanto más contradice al hombre y a la naturaleza una cosa, tanto más grande es la negación de sí, tanto más grande es la virtud. El catolicismo ha realizado y formado especialmente en su concepto negativo del bien. Su concepto moral supremo es el del sacrificio, y de ahí el alto significado de la negación del amor sexual, de la virginidad. La castidad o, más bien, la virginidad es la virtud típica de la fe católica, precisamente porque no tiene ninguna base en la naturaleza; la virtud más exaltada, trascendental y fantástica es la virtud de la fe sobrenatural; es para la fe la virtud suprema, pero en sí misma no es virtud. Según esto la fe convierte en virtud lo que en sí mismo y según su contenido no es virtud: la fe no tiene ningún sentido de la virtud; debe necesariamente rebajar la verdadera virtud, puesto que eleva una mera apariencia de virtud, porque no le guía otro concepto que el de la negación, el de la contradicción con la naturaleza del hombre.

Pero aunque los actos que en el curso de la historia de la religión cristiana contradicen al cristianismo corresponden al cristianismo y, por lo tanto, los enemigos del cristianismo tengan razón cuando lo hacen responsable de las abominaciones dogmáticas de los cristianos, sin embargo contradicen a su vez también al cristianismo, porque el cristianismo no es sólo una religión de la fe, sino del amor; nos obliga no sólo a creer, sino también a amar. Los actos de animosidad y de odio contra los herejes corresponden y contradicen, al mismo tiempo, al cristianismo. ¿Cómo es posible esto?

22. «Por esa razón las buenas acciones deben seguir la fe en cuanto expresiones de la gratitud en relación con Dios». *Apol. der Augsb. Confess.*, art. 3: «¿Cómo puedo recompensar tus actos de amor? Sin embargo, te gustará que calme y dome los deseos de mi carne, de tal suerte que no inflamen de nuevo mi corazón con nuevos pecados». «Cuando el pecado se despierte, no me pondrá ya en apuros, la mirada vuelta hacia la cruz de Jesús mata su atractivo»: *Gesangbuch der evangel. Brüdergemeinden.*

Perfectamente. El cristianismo sanciona al mismo tiempo los actos que proceden del amor y los actos que proceden de la fe sin amor. Si el cristianismo hubiera convertido el amor en ley, tendrían razón sus seguidores, no se le podría hacer responsable de las atrocidades de la historia de la religión cristiana; si hubiera convertido la fe en ley, los reproches de los no creyentes serían verdaderos incondicionalmente y sin limitación. El cristianismo no ha franqueado el amor; no se ha elevado hasta la altura de concebir el amor como un absoluto. No ha tenido esta libertad ni ha podido tenerla, porque es una religión; el amor es sometido a la dominación de la fe. El amor es la doctrina esotérica de la fe, y la fe la doctrina esotérica del cristianismo. El amor es la moral, pero la fe es la religión de la religión cristiana.

Dios es el amor. Esta proposición constituye el principio supremo del cristianismo. Pero la contradicción de fe y amor está ya contenida en esta proposición. El amor es sólo un predicado, Dios es el sujeto. Pero ¿qué es este sujeto a diferencia del amor? Y, sin embargo, es necesario que yo plantee esta pregunta y haga esta distinción. La necesidad de la distinción sería suprimida si se diera la vuelta a la cuestión: el amor es Dios, el amor es el ser absoluto. En la proposición «Dios es el amor» lo oscuro es el sujeto, tras el cual se oculta la fe; el predicado es la luz que ilumina el sujeto de por sí oscuro. En el predicado realizo el amor, en el sujeto, la fe. El amor no llena únicamente mi espíritu; dejo un lugar abierto para mi falta de amor, en cuanto pienso a Dios como sujeto a diferencia del predicado. Es, pues, necesario que yo o bien pierda la idea del amor, o bien sacrifique la idea de sujeto, o bien la personalidad de Dios, a la divinidad del amor, o bien, a su vez, el amor a la personalidad de Dios. La historia del cristianismo ha confirmado esta contradicción suficientemente. El catolicismo celebraba particularmente el amor como la divinidad esencial con tanto entusiasmo, que para él en este amor desaparecía completamente la personalidad de Dios. Pero, al mismo tiempo, sacrificaba a su vez el amor de un mismo corazón a la majestad de la fe. La fe se atiene a la independencia de Dios; suprime el amor. «Dios es el amor» significa: Dios es nada por sí mismo; quien ama niega su independencia egoísta; convierte lo que ama en algo impensable y esencial para su existencia. Pero mientras sumerjo el yo en la profundidad del amor, emerge la idea de sujeto que disturba la armonía del ser divino y humano, que funda el amor. La fe aparece con sus pretensiones y otorga al amor tanto como, en general, corresponde a un predicado en sentido corriente. No deja desarrollarse al amor de una manera libre e independiente; se con-

vierte en esencia, en cosa, en fundamento. El amor de la fe es sólo una figura retórica, una ficción poética de la fe: el éxtasis de la fe.

Cuando la fe vuelve a sí misma, el amor desaparece. Esta contradicción teórica debería también manifestarse prácticamente. Necesariamente, pues, el amor en el cristianismo está mancillado por la fe, no es libre, no es concebido verdaderamente. Un amor limitado por la fe es un amor falso[23]. El amor no conoce otra ley que a sí mismo; es divino por sí mismo, no necesita de la consagración de la fe; sólo puede ser fundado por sí mismo. El amor que está unido por la fe es un amor falso y estrecho de corazón, que contradice al concepto de amor, es decir, a sí mismo, un amor aparentemente santo, pues oculta en sí mismo el odio de la fe; sólo es bueno en tanto en cuanto no lesione la fe. En esta contradicción consigo mismo cae, para conservar la apariencia del amor, en los sofismas más diabólicos, como Agustín en su apología de la persecución de los herejes. El amor es limitado por la fe; por consiguiente no encuentra que los actos realizados sin amor, pero que la fe permite, la contradigan; interpreta los actos de odio que se hacen por amor de Dios, como actos de amor. Y cae necesariamente en semejantes contradicciones, porque en y por sí mismo es ya una contradicción que el amor sea limitado por la fe. Si alguna vez tolera este límite suprime entonces su propio juicio, su medida, su criterio inmanente, su independencia; se abandona sin oposición a las insinuaciones de la fe.

Tenemos en este caso un nuevo ejemplo entre muchos de que lo que no está literalmente en la Biblia se encuentra en ella en cuanto principio. Encontramos las mismas contradicciones en la Biblia que, en general, en Agustín y el catolicismo, sólo que aquí se expresan de una manera determinada y reciben una existencia evidente, y por esa razón indignante. La Biblia condena por la fe y perdona por el amor. Pero sólo conoce un amor fundado en la fe. También en este caso existe un amor que maldice, un amor de poca confianza, un amor que no me da garantías de que no se mostrará como falta de amor: pues si no reconozco los artículos de la fe, he caído ya fuera de la región y del reino del amor, y me convierto en objeto de la maldición, del infierno, de la cólera de Dios, para el que la existencia del no creyente es un escándalo, una espina en el ojo. El amor cristiano no ha superado el infierno porque no ha superado la fe. El amor es incrédulo, pero la fe es sin amor. El amor no cree,

23. «La única limitación que no contradice la esencia del amor es la auto-limitación del amor por la razón, por la inteligencia. El amor que desprecia el rigor, la ley de la inteligencia, es, teóricamente, un amor falso y, prácticamente, un amor funesto».

porque no conoce nada más divino que sí mismo, porque cree en sí mismo como en la verdad absoluta.

El amor cristiano es ya algo especial por el solo hecho de que es cristiano, de que se llama cristiano. Pero la universalidad está en la esencia misma del amor. Mientras el amor cristiano no renuncie a su cristianeidad y no convierta el amor en la ley suprema, será un amor que ofende el sentido de la verdad, pues el amor es precisamente el que suprime la diferencia entre el cristianismo y el llamado paganismo; será un amor que por su particularidad entra en contradicción con la esencia del amor, será un amor desviado, sin amor, y que por lo tanto, desde hace ya mucho tiempo, ha llegado a ser, con razón, objeto de ironía. El amor verdadero se basta a sí mismo; no necesita de ningún título especial, de ninguna autoridad. El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza; es la realización de la unidad del género por medio del sentimiento moral. Si este amor tuviera que fundarse sobre el nombre de una persona, sería a costa de esta condición: que a esta persona estén unidas representaciones supersticiosas, bien sean de carácter religioso o especulativo. Pero con la superstición va siempre unido el espíritu de secta, el particularismo y, con éste, el fanatismo. El amor sólo puede fundarse sobre la unidad del género, de la inteligencia, sobre la naturaleza de la humanidad; sólo entonces es un amor profundo, protegido, garantizado y libre, pues se apoya en el origen del amor, a partir del cual surgió el amor mismo de Cristo. El amor de Cristo era un amor derivado. Nos amó no por sí mismo, por la fuerza de su propio poder, sino por la fuerza de la naturaleza de la humanidad. Si el amor se funda en una persona es entonces un amor particular que sólo llega hasta donde alcanza el reconocimiento de esta persona, un amor que no se mantiene en el verdadero campo del amor. ¿Debemos amarnos porque Cristo nos ama? Semejante amor sería un amor afectado e imitado. ¿Podemos amar verdaderamente, si amamos a Cristo? ¿Acaso es Cristo la causa del amor? ¿No es, más bien, el apóstol del amor? ¿No es el fundamento de su amor la unidad de la naturaleza humana? ¿Debo, pues, amar, más a Cristo que a la humanidad? Pero un amor semejante ¿no es un amor quimérico? ¿Puedo ir más allá que la esencia del género? ¿Puedo, acaso, amar algo superior a la humanidad? Cristo fue ennoblecido por el amor; lo que fue, lo recibió en préstamo de él; no fue propietario del amor, tal como lo hacen creer las representaciones supersticiosas. El concepto del amor es un concepto autónomo que no obtengo abstrayendo de la vida de Cristo; al contrario, reconozco esta vida sólo porque y cuando la encuentro coincidente con la ley

y el concepto del amor. Está históricamente demostrado que la idea del amor ni surge exclusivamente con el cristiano ni éste es el único mediador del amor en la conciencia de la humanidad, es decir, que la idea del amor no es monopolio cristiano. Es significativo que las atrocidades del imperio acompañen a la aparición de esta idea. El imperio de la política, que instituía la unidad de la humanidad mediante procedimientos que contradecían al concepto mismo, debía descomponerse necesariamente. La unidad política es una unidad por la fuerza. El despotismo de Roma debía dirigirse contra sí mismo, destruirse. Pero gracias precisamente a esta miseria de la política, el hombre se libraba completamente de los lazos opresores de la política. El concepto de humanidad sustituía a Roma y el concepto de amor ocupaba el lugar del concepto de dominación. Hasta los judíos habían suavizado su odioso espíritu de secta religiosa mediante el principio de humanidad de la cultura griega. Filón celebraba el amor como la virtud suprema. El concepto de humanidad exigía por sí mismo que las diferencias nacionales fueran anuladas. El espíritu pensante había superado ya con anterioridad las divisiones políticas y sociales entre los hombres. Aristóteles distingue ciertamente al hombre del esclavo y sitúa al esclavo, en cuanto hombre, en pie de igualdad con el señor, y llega a admitir lazos de amistad entre ambos. Hubo esclavos que fueron hasta filósofos. Epicteto, el esclavo, era estoico; Marco Aurelio, el emperador, también lo fue. La filosofía unía de este modo a los hombres. Los estoicos enseñaban que el hombre no había nacido en razón de sí mismo[24], sino en razón de los demás, es decir, en razón del amor, formulación que dice infinitamente más que las célebres palabras de Marco Aurelio que ordenan el amor a los enemigos. El principio práctico de los estoicos es, en esta medida, el principio del amor. El mundo es para ellos una ciudad común, y los hombres, sus conciudadanos. Séneca principalmente celebra en elevadas sentencias el amor, la clemencia, la humanidad, especialmente en relación con los esclavos. Así desapareció el rigorismo político, la estrechez y limitación patriótica. Una manifestación particular de esas tendencias humanitarias —la manifestación popular, y por esta razón religiosa, más intensiva de este nuevo principio— fue el cristianismo. Lo que en otras partes se realizó mediante la cultura, en este caso se expresó mediante el sentimiento religioso, como asunto de la fe. Por eso el

24. Lo mismo los peripatéticos; pero ellos fundamentaban el amor, aun el amor respecto de todos los hombres, no sobre un principio particular, religioso, sino sobre un principio natural, es decir, universal y racional.

cristianismo hizo una unidad particular de una unidad universal, convirtió el amor en asunto de la fe, poniéndolo en contradicción con el amor universal. La unidad no fue reconducida a su origen. Las diferencias nacionales desaparecieron; pero en su lugar apareció en la historia la diferencia de fe, la oposición de cristiano y no cristiano que era más intensa y también más odiosa que la oposición nacional.

Todo amor fundado en un fenómeno particular contradice, como hemos dicho, a la esencia del amor, que como tal no sufre ningún límite, supera toda limitación. Debemos amar al hombre por el hombre mismo. El hombre es objeto del amor porque es un ser que es fin para sí mismo, capaz de razonar y de amar. Ésta es la ley de la inteligencia. El amor debe ser un amor inmediato, sólo es amor bajo esta condición. Interpongo entre los otros y yo, yo que realizo el género precisamente en el amor, la representación de una individualidad en la que el género debe estar ya realizado, niego de este modo la esencia del amor, perturbo la unidad mediante la idea de un tercero fuera de nosotros; pues el otro es para mí objeto de amor sólo en razón de la semejanza o de la comunidad con esta imagen originaria, no en razón de sí mismo, es decir, en razón de su esencia. En este caso, se presentan a su vez todas las contradicciones que tenemos en la personalidad de Dios en la que el concepto de personalidad se fija en la conciencia y el sentimiento por sí mismo, sin la cualidad que la convierte en una personalidad digna de amor y de respeto. El amor es la existencia subjetiva del género, así como la razón es la existencia objetiva del mismo. En el amor, en la razón, desaparece la necesidad de un intermediario. Cristo mismo es sólo una imagen bajo la cual se impone y representa a la conciencia del pueblo la unidad del género. Cristo amó a todos los hombres: quería unir y hacer felices a todos sin diferencia de sexo, edad, estado, nacionalidad. Cristo es el amor de la humanidad para consigo misma bajo la forma de imagen —conforme a la naturaleza de la religión desarrollada— o de una persona, pero una persona entendida como objeto religioso, que sólo tiene el significado de una imagen, que es sólo ideal. Por eso el amor se expresa como símbolo de los jóvenes. Pero el amor es, como hemos dicho, la manifestación, la realización de la unidad del género mediante el sentimiento. El género no es sólo pensamiento; existe en el sentimiento, en la interioridad, en la energía del amor. El género infunde en mí el amor. El corazón del género es un corazón lleno de amor. Luego Cristo, en cuanto conciencia del amor, es la conciencia del género. Todos debemos ser unos en Cristo. Cristo es la conciencia de nues-

tra unidad. Quien ama a los hombres por sí mismos, quien se eleva hasta el amor del género, hasta el amor universal, hasta la esencia del género[25] que corresponde al amor, es cristiano, es cristianismo. Hace lo que hizo Cristo, y lo que convirtió a Cristo en Cristo. Donde surge la conciencia del género en cuanto género, ahí desaparece Cristo, sin que desaparezca su esencia verdadera; pues él era ya el representante, la imagen de la conciencia del género.

25. El amor activo es y debe ser siempre particular y limitado, es decir, dirigirse al prójimo. Sin embargo, conforme a su naturaleza, es universal, puesto que ama al hombre por el hombre, en nombre del género. Al contrario, el amor cristiano en cuanto cristiano es, conforme a su naturaleza, exclusivo.

28

APLICACIÓN FINAL

En la contradicción desarrollada entre la fe y el amor, poseemos el motivo necesario, práctico y evidente para superar el cristianismo y la esencia propia de la religión en general. Hemos demostrado que el contenido y el objeto de la religión es totalmente humano, que el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana. Pero la religión no tiene conciencia de la naturaleza humana, de su contenido; se contrapone, más bien, a lo humano, o, por lo menos, no confiesa que su contenido es humano. El necesario momento crítico de la historia es esta confesión y declaración pública de que la conciencia de Dios es la conciencia del género, de que el hombre debe y puede elevarse sobre los límites de su individualidad o personalidad, pero no sobre las leyes que son determinaciones de la esencia de su género, de que el hombre sólo puede pensar, presentar, representar, sentir, creer, querer, amar y venerar la esencia absoluta y divina como esencia humana[1].

Nuestra relación a la religión no es, por consiguiente, únicamente negativa, sino crítica; separamos sólo lo verdadero de lo falso —aunque ciertamente la verdad separada de la falsedad es una verdad nueva esencialmente diferente de la antigua—. La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Las religiones son santas porque son tradiciones de la primera conciencia.

1. Incluyendo la naturaleza, porque lo mismo que el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza —lo que va contra el materialismo vulgar— también la naturaleza pertenece a la esencia del hombre —esto contra el idealismo subjetivo—, que es el secreto de nuestra filosofía «absoluta», por lo menos en su relación con la naturaleza. Sólo por la unión del hombre y de la naturaleza podemos triunfar del egoísmo sobrenaturalista del cristianismo.

Pero lo que es primero para la religión, Dios, es, como hemos demostrado, en sí y de acuerdo a la verdad, lo segundo, pues es sólo la esencia del hombre que se objetiva, y lo que para ella es lo segundo, el hombre, debe, por lo tanto, ser puesto y expresado como lo primero. El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero, santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est;* éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas. En general, la vida es en sus relaciones esenciales de naturaleza totalmente divina. Su consagración religiosa no la recibe solamente mediante la bendición del sacerdote. La religión quiere santificar un objeto mediante su acción exterior sobre él; de ahí que ella se manifieste como siendo el único poder sagrado. Sólo conoce fuera de sí misma relaciones mundanas, no divinas; precisamente por eso ella interviene para santificarnos, consagrarnos.

Pero el matrimonio —naturalmente, como libre unión del amor—[2] es por sí mismo santo, dada la naturaleza de la unión que en este caso se contrae. Sólo el matrimonio religioso es un matrimonio verdadero que comprende la esencia del matrimonio y del amor. Lo mismo sucede con todas las relaciones morales. Son sólo relaciones morales, cultivadas con sentido moral, allí donde son consideradas, por sí mismas, como religiosas. Amistad verdadera existe sólo allí donde las fronteras de la amistad son conservadas con conciencia religiosa, con la misma conciencia con la que el creyente defiende la dignidad de Dios. Sagrada es y debe ser para ti la amistad, la propiedad, el matrimonio, el bienestar de cada hombre, pero sagrado en y por sí mismo.

En el cristianismo las leyes morales son concebidas como mandamientos de Dios. La moralidad misma se convierte en criterio de la religiosidad; pero la moral posee, sin embargo, un significado

2. Sí, sólo como libre alianza del amor; porque un matrimonio cuyo lazo no es más que un límite exterior y no la auto-limitación del amor voluntario y satisfecho en sí mismo, en una palabra, un matrimonio que no es el fruto de una decisión propia de una voluntad propia, que no se basta a sí mismo, no es un verdadero matrimonio y, por consiguiente, no es verdaderamente moral.

subordinado, no tiene por sí misma el significado de la religión. Éste recae sólo sobre la fe. Dios planea sobre la moral como un ser separado del hombre y al que pertenece lo mejor, mientras que al hombre sólo le corresponden los desechos. Todas las disposiciones que deben ser asignadas al hombre, a la vida, todas sus mejores fuerzas las desperdicia el hombre al servicio del ser sin necesidades. La causa real se convierte en una causa impersonal una causa sólo representada, imaginada, se convierte en una causa real y verdadera. El hombre da gracias a Dios por los beneficios que otro le ha proporcionado para el servicio de su vida misma. Las gracias que él expresa a su benefactor no son más que aparentes, no son para él sino para Dios. Es agradecido para con Dios, pero ingrato para con los hombres[3]. De este modo se pierde el sentido moral en la religión. El hombre sacrifica el hombre en favor de Dios. El sangriento sacrificio del hombre no es, de hecho, más que una burda expresión sensible del misterio más íntimo de la religión. Allí donde se ofrecen a Dios sangrientos sacrificios humanos, se consideran estos sacrificios como lo supremo, la vida sensible como el bien supremo. Por esta razón se sacrifica la vida a Dios, y, por cierto, en casos extraordinarios; se cree rendirle con esto los honores supremos. Si el cristianismo no ofrece a Dios más sacrificios sangrientos, al menos en nuestra época, es únicamente prescindiendo de otras razones, porque ya no se considera a la vida sensible como el bien supremo. En su lugar se sacrifica a Dios el alma, la interioridad, porque se consideran superiores. Pero lo corriente es que el hombre sacrifique en la religión su obligación para con los demás hombres —como, por ejemplo, respetar la vida de otro, ser agradecido— a un compromiso religioso; la relación para con el hombre, a la relación para con Dios. Los cristianos han eliminado, mediante el concepto de un Dios sin necesidades, que sería objeto de adoración pura, muchas representaciones perversas. Pero esta carencia de necesidades es sólo un concepto abstracto y metafísico que no constituye en absoluto la esencia propia de la religión. La necesidad de adoración transferida sólo a uno de sus aspectos, el aspecto subjetivo, deja, como toda unilateralidad, indiferente al sentimiento religioso. Debe, pues, ser puesta en Dios una determinación correspondiente a la necesidad subjetiva, si no expresamente con palabras, sí con hechos, a fin de

3. «Porque Dios hace el bien mediante la autoridad, los señores y las creaturas el pueblo se dirige a las creaturas, no al creador, sin dirigirse al creador mediante las creaturas. De ahí proviene el que los paganos hayan divinizado sus reyes... Porque no se quiere observar que la obra o el beneficio vienen de Dios y no en línea recta de las creaturas, aunque sean un medio mediante el que Dios actúa, nos ayuda y nos da lo que necesitamos»: Lutero IV, 237.

producir la reciprocidad. Todas las determinaciones reales de la religión se apoyan en la reciprocidad[4]. El hombre religioso piensa en Dios porque Dios piensa en él, ama a Dios porque Dios ya lo amó primero, etc. Dios es celoso respecto del hombre como la religión lo es respecto de la moral[5]; ella le absorbe sus mejores fuerzas; da al hombre lo que es del hombre y a Dios lo que es de Dios. Pero de Dios es la subjetividad auténtica y calurosa, el corazón.

Si en los tiempos en que la religión era sagrada fueron respetados el matrimonio, la propiedad, las leyes del estado, esto no se debe a la religión, sino a la conciencia primitiva, naturalmente moral y justa, que consideraba las relaciones justas y morales como sagradas en cuanto tales. Si el derecho no es sagrado por sí mismo, se convierte en sagrado ahora y para siempre mediante la religión. La propiedad no se convirtió en sagrada porque fuera representada como una institución divina, sino porque por sí misma y para sí misma pasaba por sagrada fue considerada como institución divina. El amor no es santo porque sea un predicado de Dios, sino que es un predicado de Dios porque es divino por y para sí mismo. Los paganos no veneran la luz ni la fuente porque sean un don de Dios, sino porque se mostraban por sí mismas como algo beneficioso para el hombre, porque alivian al que sufre; por esta cualidad excelente le atribuyen honores divinos.

Donde la moral se funda sobre la teología, y el derecho sobre la institución divina, se pueden fundamentar y justificar las cosas más inmorales, injustas e infames. Puedo fundar la moral en la teología, cuando ya he determinado mediante la moral la esencia divina. De

4. «A quien me honra, yo también lo honro; pero quien me desprecia debe a su vez ser también despreciado»: 1 Samuel 2, 30. «Buen padre: hasta el gusano más bajo y digno del odio eterno tiene la confianza de ser amado por ti, porque siente que ama o, más bien, presiente que es amado: de tal manera que no tiene vergüenza de amar a su vez. Por consiguiente, nadie que ama duda de ser amado»: Bernardo, *Ad Thomam*, epist. 107. Fórmula bella e importante. Si yo no estoy por Dios, Dios no está por mí; si no amo, no soy amado. El pasivo es el activo seguro de sí mismo, el objeto es el sujeto seguro de sí mismo. Amar es ser hombre, ser amado es ser Dios. Soy amado, dice Dios; amo, dice el hombre. Esto se invierte sólo más tarde, y el pasivo se convierte en activo, y viceversa.

5. «El Señor dijo a Gedeón: el pueblo que está contigo es demasiado numeroso para que entregue a Madián entre sus manos; Israel podría gloriarse a mis expensas y decir: es mi mano la que me ha liberado», es decir, *ne Israel se tribuat, quae mihi debentur*: Jueces 7, 2. «Así habla el Señor: desgraciado el hombre que se apoya sobre los hombres. Bendito el hombre que se apoya en el Señor y pone su confianza en él»: Jeremías 17, 5. «Dios no quiere nuestro dinero, nuestro bien, nuestro cuerpo, los ha dado a César (representante del mundo, del estado), y a nosotros mediante él. Pero se ha reservado el corazón, que es lo mejor y lo más grande en el hombre. Es él quien debe ofrecer su corazón a Dios, a fin de creer en él»: Lutero XVI, 505.

lo contrario no poseo ningún criterio de lo moral y de lo inmoral, sino una base inmoral y arbitraria, de la cual puedo derivar todo lo posible. Debo, pues, poner a la moral en Dios, si quiero fundarla mediante Dios, es decir, puedo fundar la moral, el derecho, en una palabra, todas las relaciones esenciales sólo por sí mismas, y sólo las puedo fundar verdaderamente, como lo dispone la verdad, cuando las fundo por sí mismas. Poner algo en Dios o derivarlo de él significa sustraer algo a la razón que examina o declarar algo como indudable, invulnerable y santo sin dar cuenta de ello. Ofuscación de sí mismo, cuando no maldad e insidiosa intención, sirven de base a todas las fundamentaciones de la moral y del derecho por la teología. Cuando se toma en serio el derecho no se necesita ningún estímulo ni apoyo de arriba. No necesitamos ningún derecho de estado cristiano: necesitamos un derecho de estado racional, justo y humano. Lo justo, verdadero y bueno tiene, en general, su causa de santificación en sí mismo, en su cualidad... Cuando se toma en serio la moral, se considera en y por sí misma como un poder divino. No posee la moral ningún fundamento en sí misma, tampoco posee una necesidad interior; la moral está, pues, abandonada a la arbitrariedad infundada de la religión. En la relación de la razón consciente de sí misma con la religión se trata de la destrucción de una ilusión; pero de una ilusión de ningún modo indiferente, sino que actúa de un modo fundamentalmente pernicioso sobre la humanidad y sobre los hombres, y que los priva de la fuerza de la vida real, del sentido de la verdad y de la virtud; pues hasta el amor, el sentimiento más verdadero e íntimo, se convierte mediante la religiosidad en algo aparente e ilusorio, mientras que el amor religioso a los hombres por amor de Dios sólo en apariencia ama a los hombres, ama en realidad a Dios.

Nosotros podemos, como hemos demostrado, invertir las relaciones religiosas; lo que la religión establece como medio, lo concebimos como fin, lo que para ella es algo subordinado, secundario, condición, lo elevamos al rango de lo principal y causal, de este modo destruimos la ilusión y restablecemos la luz transparente de la verdad ante nuestros ojos. Los sacramentos del bautismo y de la comunión que constituyen los símbolos característicos y esenciales de la religión cristiana pueden confirmarnos e ilustrarnos esta verdad.

El agua del bautismo es para la religión sólo el medio por el que el espíritu santo se comunica al hombre. Ahora bien, por esta determinación se pone en contradicción con la razón, con la verdad de la naturaleza de las cosas. Por un lado, hay algo en la

cualidad natural del agua, por otro lado no hay nada, es un mero instrumento arbitrario de poder y de la gracia divina. Nos liberamos de estas y otras insoportables contradicciones cuando concedemos un significado verdadero al bautismo, considerándolo como un signo del significado del agua misma. El bautismo debe representarnos el maravilloso y, al mismo tiempo, natural efecto del agua sobre los hombres.

El agua posee, de hecho, no sólo efectos físicos, sino también morales e intelectuales sobre los hombres. El agua no sólo purifica de la suciedad del cuerpo; por el agua también se le caen al hombre las escamas de los ojos; ve y piensa más claramente, se siente más libre; el agua apaga el ardor de la concupiscencia. ¡Cuántos santos se refugiaron en esta cualidad natural del agua para vencer las tentaciones del diablo! Lo que te negaba la gracia, te lo concedía la naturaleza. El agua pertenece no sólo a la dialéctica, sino también a la pedagogía. Limpiarse, bañarse, es la primera virtud, aunque sea la más ínfima[6]. A la vista del agua se apaga el ardor del egoísmo. El agua es el medio primero y más próximo para familiarizarse con la naturaleza. El baño de agua es, en cierto modo, un proceso químico, en el que nuestra mismidad se disuelve en la esencia objetiva de la naturaleza. El hombre que sale del agua se siente un hombre nuevo y renacido. La doctrina de que la moral no puede ser nada sin la mediación de la gracia tiene un sentido justo, si en lugar de la imaginada mediación sobrenatural de la gracia establecemos mediaciones naturales. La moral no puede nada sin la naturaleza, debe enlazar con los medios más simples de la naturaleza. Los misterios más profundos residen en la vida corriente y trivial que ignoran la religión y la especulación sobrenatural, que sacrifican los misterios reales a los misterios ilusorios, por ejemplo, en este caso, la fuerza prodigiosa del agua a una fuerza milagrosa imaginaria. El agua es el medio más simple de la gracia o de la

6. El bautismo cristiano por el agua no es más que un vestigio de las antiguas religiones naturales, donde, como en los persas, el agua era un medio religioso de purificación. Cf. Rhode, *Die heilige Sage*, 30, 426 s. En este último caso, sin embargo, el bautismo mediante el agua tenía un sentido más verdadero, por consiguiente más profundo que para los cristianos, porque se apoyaba en la fuerza y en la significación naturales del agua. Ciertamente, nuestro sobrenaturalismo tanto especulativo como teológico no escucha las representaciones simples de la naturaleza de las antiguas religiones. Por consiguiente, cuando los persas, los hindúes, los egipcios, los hebreos convertían la limpieza corporal en un deber religioso, eran mucho más razonables que los santos cristianos que afirmaban el principio sobrenaturalista de su religión por su suciedad corporal. Lo que es sobrenatural en la teoría se convierte en la práctica en contra-natural. Uno de ellos no es más que eufemismo respecto del otro.

medicina tanto contra las enfermedades del alma como contra las del cuerpo. Pero el agua actúa solamente si se usa frecuente y regularmente. El bautismo como acto único es o carente totalmente de utilidad y significado o, si se enlazan con él efectos reales, una institución supersticiosa. Por el contrario, es una institución razonable y digna de honra, si en ella se celebra y se hace sensible la fuerza de curación moral y física del agua, de la naturaleza en general.

Pero el sacramento del agua necesita un complemento. El agua, como elemento universal de la vida, nos recuerda nuestra procedencia de la naturaleza, que poseemos en común con las plantas y los animales. En el bautismo del agua nos inclinamos bajo el poder de la pura fuerza de la naturaleza; el agua es la materia de la igualdad y libertad natural, el espejo de la edad de oro. Pero nosotros, hombres, nos diferenciamos también del mundo de las plantas y de los animales, que concebimos al lado del reino inorgánico bajo la común denominación de naturaleza; nos diferenciamos de la naturaleza. Debemos celebrar también, por lo tanto, nuestra distinción, nuestra diferencia esencial. Los símbolos de esta nuestra diferencia son el vino y el pan. Éstos son, en razón de su materia, productos de la naturaleza y, en razón de su forma, productos del hombre. Si nosotros decíamos con ocasión del agua: el hombre no puede nada sin la naturaleza, para el pan y el vino decimos: la naturaleza no puede nada, por lo menos espiritual, sin los hombres; la naturaleza necesita del hombre tanto como el hombre necesita de la naturaleza. En el agua se destruye la actividad humana y espiritual; en el vino y en el pan conquista el disfrute de sí misma. Vino y pan son productos sobrenaturales, en el único sentido válido y verdadero que no contradice a la razón y a la naturaleza. Si en el agua adoramos la pura fuerza natural, así también en el vino y en el pan adoramos la fuerza sobrenatural del espíritu, de la conciencia y del hombre. Por eso esta fiesta es sólo para los hombres que han llegado a edad madura, mientras que el bautismo se imparte a los niños. Pero en este caso celebramos también la verdadera relación del espíritu a la naturaleza: la naturaleza da la materia, el espíritu, la forma. La celebración del bautismo del agua nos inspira agradecimiento hacia la naturaleza; la celebración del vino y del pan, agradecimiento hacia el hombre. El vino y el pan pertenecen a las invenciones más antiguas. El vino y el pan nos actualizan y hacen sensible la verdad de que el hombre es el Dios y el salvador del hombre.

Beber y comer es el misterio de la comunión; beber y comer es de hecho, en y por sí mismo, un acto religioso; debe serlo por lo

menos[7]. Piensa en cada bocado de pan que te libra del sufrimiento del hambre, o en cada trago de vino que alegra tu corazón, da gracias a Dios que te ha dispensado sus dones benéficos, da gracias al hombre. Pero que el agradecimiento hacia los hombres no te haga olvidar el agradecimiento hacia la naturaleza. No olvides que el vino es la sangre y la harina la carne de las plantas que son sacrificadas al bienestar de tu existencia. No olvides que las plantas simbolizan la esencia de la naturaleza, que se entregan sin egoísmo para placer tuyo. No olvides los favores que debes a las cualidades naturales del pan y del vino. Te burlas de que llame al comer y al beber actos religiosos, porque son actos de la vida corriente y trivial y son realizados por innumerables hombres sin espíritu y sin sentimiento; ahora bien, piensa que también la comunión es un acto para muchos carente de espíritu y sentimiento, porque se hace frecuentemente; y para comprender el significado religioso del placer del pan y del vino, ponte en la situación en la que este acto trivial es interrumpido de modo innatural y por la fuerza. El hambre y la sed no destruyen solamente las fuerzas físicas del hombre, sino también las morales y espirituales; privan a la humanidad del entendimiento y de la conciencia. Cuando experimentes tales carencias y desgracias, bendecirás y ponderarás la cualidad natural del pan y del vino, que te ha devuelto tu humanidad, tu entendimiento. Solamente se necesita interrumpir el curso común y acostumbrado de las cosas, para darle a lo común un significado no común, y a la vida en cuanto tal un significado religioso en general. Por eso, santo sea el pan, santo el vino, pero también sea santa el agua. Amén.

7. «Comer y beber es la cosa más fácil, porque a los hombres no les gusta ninguna cosa más que ésta: sí, en el mundo no hay acción más alegre que la de comer y beber, de modo que se dice ordinariamente: "no hay baile sin comida" y también: "estómago lleno, cabeza alegre". En suma, comer y beber representan una agradable necesidad, que se ha aprendido y enseñado pronto a la gente. Es esta misma acción necesaria y agradable de la que se apodera nuestro Señor Jesucristo cuando dice: he preparado una comida dulce, alegre y agradable, no quiero imponeros una obra dura y difícil [...] instituiré una cena, etc.»: Lutero XVI, 222.

Apéndice

EXPLICACIONES, OBSERVACIONES, CITAS JUSTIFICATIVAS

I

La conciencia del ser infinito no es más que la conciencia que tiene el hombre de la infinitud de su propia esencia, o bien: en el ser infinito, objeto de la religión, lo que es objeto para el hombre es sólo su propia esencia infinita.

«Dios —dice santo Tomás de Aquino— no es un cuerpo. Todo cuerpo es finito. Mediante la imaginación y la razón podemos rebasar todo cuerpo finito. Si, pues, Dios es un cuerpo, entonces nuestra razón y nuestra imaginación pueden pensar algo por encima de Dios, lo que es contradictorio»: *Summa contra gentiles,* lib. I, c. 20. «Los cielos y los ángeles poseen facultades finitas, no pueden, pues, llenar la facultad de comprensión infinita de nuestro espíritu, *non poterunt mentis nostrae captum implere, qui ad recipiendum immensus est*»: J. L. Vives, *De veritate fidei christianae,* lib. I, De fine hom.

«La felicidad es nuestro único y último deseo. Ningún bien terrestre puede apaciguar este deseo, porque todo lo que es terrestre es inferior al espíritu humano. Sólo Dios puede apaciguar el deseo del hombre y hacerlo feliz porque por su entendimiento el espíritu humano conoce y por su voluntad desea el bien universal (es decir, el bien infinito), pero sólo en Dios se encuentra el bien universal»: Tomás de Aquino, *De princip. regim.,* lib. I, c. 8.

«El objeto del entendimiento humano es el universal verdadero (*universale verum,* es decir, lo verdadero en general, o lo verdadero que no está limitado de una manera particular); pero el objeto de la

voluntad o del deseo humano es el bien universal que no se encuentra en ningún ser creado (es decir, finito) sino sólo en Dios. Sólo Dios puede colmar la voluntad humana»: Tomás de Aquino, *Summa theologica* I-II, q. 2, 8.

«Pero si nada corporal, terrestre, es decir, nada determinado, finito, sino sólo el ser infinito constituye el objeto propio y adecuado del espíritu humano, y si sólo él puede agotar el entendimiento y la voluntad humana, se manifiesta claramente que lo que es objeto para el hombre en el ser infinito es únicamente la infinitud de su propia esencia, siendo el ser infinito sólo una expresión, una manifestación, una revelación y una objetivación de la esencia ilimitada del hombre»[1]. «El ser mortal lo ignora todo del ser inmortal»: Salustio, citado por Grotius, *De veritate religionis christianae,* lib. I, 24; es decir, lo que es objeto para un ser inmortal es él mismo un ser inmortal. En el ser infinito, lo que para mí es objeto como sujeto, como esencia, es simplemente una propiedad, un predicado de mí mismo. El ser infinito no es más que la infinitud del hombre personificado, Dios no es más que la deidad o la divinidad del hombre personificada, representada como un ser.

II

«Los seres cognoscentes se distinguen de los que no conocen en que éstos poseen sólo su propia forma, mientras que aquéllos poseen también la forma de otro ser diferente, porque la forma o la figura del conocido está en el que conoce. De ahí se comprende claramente que la naturaleza del ser que no conoce es más limitada y restringida, mientras que la naturaleza del ser cognoscente posee mayor extensión. Por esa razón dice el filósofo (Aristóteles): "El alma es, por decirlo así, todas las cosas". La limitación de una forma (de un ser) proviene de la naturaleza, de la materia. Por consiguiente, cuanto más inmaterial es un cosa, más se aproxima a la infinitud»: Tomás de Aquino, *Summa* I, q. 14, 2.

«Todo lo que posee una fuerza infinita (*infinitam virtutem*) po-

1. Y si Dios como la felicidad personificada es el objetivo final del hombre, es claro que Dios es expresado así como esencia del hombre, porque ¿cómo el objetivo final de un ser puede estar fuera de su ser? «Nam qui movetur a Deo tanquam fine non movetur ab extrinseco, sed a seipso, quandoquidem movetur ab eo, quod est esse suum laudabile et intimius intimissimo nostro». Theoph. Galeus, *Philos. Gener.*, lib. III, c. 3. Sect. 3. § 3. N. 11.

see una esencia infinita; pero el espíritu o intelecto posee una fuerza infinita, porque abarca lo universal que puede extenderse hasta lo infinito. Si la fuerza del intelecto puede, por así decirse, extenderse hasta lo infinito, es porque no es una fuerza o una forma material, porque la fuerza del intelecto no es el acto de un órgano corporal cualquiera»: *Ibid.*, q. 7, 2.

«No es nuestra carne, sino nuestra alma, la que es imagen de Dios, ella que es libre y se mueve por todas partes transportándonos a los lugares más alejados, percibiendo las cosas ausentes,considerando en un instante el universo entero»: Ambrosio[2], *Hexaem.* VI, c. 8. «La indescriptibilidad y la ilimitabilidad en el sentido propio y verdadero, no pertenecen más que a Dios, pero el espíritu humano constituye una imagen que no de hecho, sino mediante la imaginación, pasa revista en un instante al oriente y al occidente, al norte y al sur, al cielo y a la tierra»: Teodoreto, *Quaest. in Genes. inter.*, 20. «Si podemos expresar la verdad sin temor, el hombre es, de hecho, superior a los mismos dioses o, por lo menos, éstos poseen fuerzas completamente iguales a las suyas. Si un dios del cielo desciende sobre la tierra, abandona las fronteras del cielo. El hombre se eleva hasta el cielo, lo mide, ve las cualidades de su profundidad y de su altura, percibe con precisión todo lo que es diferente, sin por otra parte, lo que es capital, abandonar la tierra elevándose a las alturas. El hombre puede extenderse tan lejos. Por esta razón podemos declarar audazmente que el hombre terrestre es un dios mortal, y que el Dios celeste es un hombre inmortal»: *Hermes trism. Poemander,* c. 10, 24, 25. «El poder de conocer y de actuar no está limitado en el hombre como en los animales, sino que es inagotable e infinito, y por consiguiente semejante a Dios»: Hugo Gr., *ibidem.* Por estas citaciones que se podrían multiplicar indefinidamente hemos manifestado directamente la infinitud de la esencia humana que no conocemos en primer lugar más que indirectamente, por vía de consecuencia. La infinitud psicológica es el fundamento de la infinitud teológica o metafísica. La inconmensurabilidad, la existencia no limitada al tiempo y al espacio, la omnipresencia de Dios, constituyen la presentación sensible y la objetivación de la omnipresencia y de la inconmensurabilidad de la facultad humana de representación y de imaginación.

2. Por ahorrar espacio y tiempo, con frecuencia doy sólo el sentido, no las palabras, de un pasaje; así también aquí.

III

El ser infinito o divino es la esencia espiritual del hombre, separada del hombre y representada como ser independiente. Dios es espíritu significa en realidad: el espíritu es Dios. Así como es el sujeto, así también el objeto, así como es el sentido, así también el objeto. Dios —como ser abstracto, que no es sensible— no es objeto de los sentidos o de la imaginación sensible, sino únicamente de la razón; no es más que un ser de razón, la razón como objeto para sí misma en tanto que ser divino.

«Dios no carece de ninguna de las perfecciones que se pueden encontrar en un género cualquiera. Entre las perfecciones de los seres, la más importante es la inteligencia, el entendimiento, porque es por él por lo que un ser se convierte, por así decirlo, en todas las cosas, puesto que abarca en sí las perfecciones de todas las cosas: Dios es, pues, un ser que piensa y que conoce»: Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* lib. I, c. 44, 45.

«Porque los antiguos llamaban Dios a toda sustancia separada, concluían que nuestra alma, es decir, el entendimiento por el cual conocemos, era de naturaleza divina, y también que los cristianos de nuestra época que suponen en nosotros un entendimiento activo separado (evidentemente el de hombre) han afirmado expresamente que el entendimiento activo es Dios. Esta opinión podía nacer también de la semejanza de nuestra alma con Dios, porque el conocimiento es sobre todo una propiedad característica de Dios, que no posee ningún ser inferior, a excepción del hombre en razón de su alma: de esta manera podía originarse la apariencia de que el alma perteneciera a la naturaleza divina»: *Ibidem,* lib. II, c. 85.

El sabio está unido a Dios por un cierto parentesco, puesto que se ocupa de la inteligencia que es el ser de Dios en persona»: Synesio, en Petavii, *Theol. dog.* I, lib. IV, c. I s., § 1.

«El intelecto es la conexión o el lazo entre nosotros y Dios»: R. Mosche, *ibidem* IV, lib. IV, c. 13 s., § 8.

«Hay una unidad mucho más grande entre Dios y el hombre que entre el alma y la carne; porque hay una unidad más grande entre naturalezas corporales que entre una naturaleza espiritual y una naturaleza corporal. Pero el hombre y Dios son naturalezas espirituales»: Hugo Víctor, *ibidem,* § 14.

«Entre todas las creaturas sólo el espíritu racional puede elevarse hasta buscar a Dios, porque se aproxima lo más posible por la semejanza de su esencia. Cuanto más se consagra el espíritu racio-

nal al conocimiento de sí mismo, tanto más es capaz de conocer a Dios»: Anselmo, *Monologium,* c. 76.

«El espíritu humano sólo puede compararse a Dios mismo»: Cicerón, *Quaest. tusc.*

«No se puede pensar a Dios mismo de otra manera que bajo la forma de un espíritu libre, sin lazos, liberado de toda relación mortal»: *Ibidem.* Los antiguos llamaban en general directamente a Dios alma, espíritu, razón, mientras que los cristianos niegan directa o verbalmente la indiscernibilidad de Dios y del espíritu humano, aunque afirmándola indirectamente o de hecho. Los cristianos reprochaban a los paganos el haber divinizado la razón; pero ellos hacen lo mismo. La única diferencia es que los cristianos divinizaban al mismo tiempo el poder de razonar y de abstraer del hombre y su contrario, el sentimiento; en una palabra, divinizaban la esencia del hombre completamente, y por consiguiente —independientemente de otras razones desarrolladas en este escrito— convertían el espíritu separado del hombre, que para los antiguos no tenía más que el carácter evidente de una abstracción humana subjetiva, en el rango de un ser, por lo menos en su imaginación, sensible, material. «La vida contemplativa, dice Tomás de Aquino (en su *Exposit. in cantica cantic.,* Paris 1515, fol. 8), no tiene el mismo significado en los teólogos (los cristianos) que en los filósofos (los paganos). Los filósofos colocan la felicidad, el fin de la contemplación en la sabiduría, el ejercicio del pensamiento; pero los teólogos la colocan más en el gusto que en el pensamiento, en el amor y la dulzura que en la contemplación. Si quisiéramos elegir los órganos de los sentidos para designar esta distinción podríamos decir: la vida contemplativa de los filósofos reconforta los ojos y los oídos —porque entre todos los sentidos son estos últimos los que constituyen los medios supremos del conocimiento y de la ciencia— pero es el gusto, el olfato y el tacto quienes reconfortan la vida contemplativa».

Por lo demás, se debe observar todavía que los cristianos distinguen también a Dios del espíritu, del alma del hombre, porque identifican el espíritu, el alma, con el ser individual, es decir real, sensible, corporal, mientras que los antiguos consideraban la razón, el espíritu, en el hombre mismo, como ser separado, ser por sí. Allí donde los cristianos niegan que Dios sea el espíritu o el alma del hombre, el espíritu significa el hombre pensante y el alma el hombre que siente y desea o, bien, el alma unida con el cuerpo, el alma determinada corporalmente, de manera sensible. Así por ejemplo san Agustín declara (*Contra Fortunatum*): «Una cosa es Dios, otra el alma. Dios es inviolable, incorruptible, impenetrable, inmacula-

do. Pero el alma peca, etc. Si, por consiguiente, el alma es la substancia de Dios, entonces la substancia de Dios está en el error, corrompida, etc.». Y Tomás de Aquino (*Summa contra gentiles,* lib. II, c. 25): «Dios es eterno, pero el alma no existía antes del cuerpo. Dios es inalterable, pero en el alma hay alteración. Dios es acto puro, pero en el alma hay potencia y acto, por consiguiente, el alma no puede pertenecer a la sustancia divina». ¿Pero este alma es algo diferente del hombre? El alma es tan incorruptible, impenetrable, inmaculada como Dios, puesto que según los cristianos mismos, es indivisible, simple, inmaterial, indestructible, eterna. En una palabra, todo lo que rehúsan al alma en la moral, se lo conceden en la metafísica. Las determinaciones metafísicas, las determinaciones esenciales de la divinidad y del alma son las mismas. Esto es particularmente visible en la doctrina de la inmortalidad en la que atribuyen al alma, sea expresamente, sea en espíritu, las determinaciones de la divinidad. Así por ejemplo, Grotius declara (*De veritate religionis christianae,* lib. I, 23): «La naturaleza del alma no depende de nada; el alma no tiene contrario, es decir, es el ser absoluto, infinito»; porque Dios, «causa universal, naturaleza absoluta», tampoco tiene contrario, como se dice expresamente por ejemplo en santo Tomás en su *Comentario a Dionisio.* Por consiguiente, para demostrar la existencia de Dios, es decir, de un ser distinto del cuerpo y de la materia, identifican el alma y el hombre corporal; pero para demostrar la existencia de la inmortalidad, niegan la existencia de la distinción del alma y de la divinidad, y convierten el alma en un ser divino[3], distinto e independiente del cuerpo, confesando de esta manera que el alma de Dios es el alma del hombre, porque únicamente el alma de la teología es inmortal. «Sólo por la vía eterna somos cristianos»: Agustín, *De civitate Dei,* lib. IV, c. 9.

IV

Dios no es este espíritu, ni aquel espíritu, ni tampoco tu espíritu ni el mío; es el espíritu, pero a su vez pensado o representado como espíritu singular, indivudual, autónomo. Dio es de una manera general el concepto de género, individualizado o personificado como concepto de género, el género pensado como existente en

3. Así, para demostrar que existe un Dios, un ser perfecto por antonomasia, y que es Creador del mundo, niegan también el mal del mundo, son optimistas. Pero para demostrar que existe otra vida, inmortal, niegan los bienes del mundo; son pesimistas.

tanto que género, distinto de los individuos. Dios es la suma de todas las realidades, es decir: Dios es la suma de todos los géneros o de todos los conceptos genéricos. La distinción entre el paganismo y el cristianismo es, desde este punto de vista, que para los paganos el género es una esencia pensada que sólo existe en los individuos sensibles, reales, mientras que para los cristianos el género en cuanto tal, en cuanto esencia pensada, posee por sí mismo una existencia autónoma. Los paganos separaban el pensamiento y el ser, los cristianos los identificaban. El politeísmo se apoya en la distinción, el monoteísmo, en la unidad de pensamiento y de ser.

«No se dice que el hombre o el animal es lo blanco, porque lo blanco no existe individualmente por sí mismo, sino que está individualizado por el sujeto existente. Tampoco se dice que Sócrates o el hombre es la humanidad, pero la esencia divina existe singularmente por sí misma y está individualizada en sí misma. La esencia divina se convierte, por consiguiente, en predicado de Dios de tal manera que se afirma: Dios es su esencia, es decir, como explica precisamente el comentarista franciscano de Ferrara, a propósito de esta cita: "Dios es la divinidad"»: Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* lib. I, c. 21.

«Sólo el ser abstracto puede ser uno, como lo blanco, que si existiera abstractamente sería uno. Dios es el ser abstracto en persona (*Deus est ipsum esse abstractum,* es decir, el ser en cuanto ser, el concepto de ser, que es sin embargo pensado simultáneamente como un existente), es su ser. Por consiguiente, no puede existir más que un Dios»: *Ibidem,* c. 42.

«En los seres compuestos de forma y de materia, la naturaleza o la esencia y el sujeto o el individuo (*suppositum*) se distinguen necesariamente porque la naturaleza o la esencia comprende en sí misma lo que cae bajo la definición de la especie o del género. Así la humanidad comprende lo que en sí cae bajo la definición de hombre, porque este hombre es hombre, y la humanidad significa precisamente aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual con todos los accidentes que individualizan no entra en la definición del género, porque en la definición del hombre no entran esta carne y estos huesos, lo blanco o lo negro, o cualquier otra cosa del mismo género; estos accidentes son excluidos de la humanidad, y sólo son incluidos en el hombre existente (el individuo humano), por consiguiente el hombre tiene algo que no tiene la humanidad, y por lo tanto el hombre y la humanidad no son totalmente idénticos. Pero allí donde no hay conexión entre la forma y

la materia (por ejemplo entre el espíritu y la carne, entre el género y el individuo), allí donde la individualización no se produce gracias a la materia individual, es decir, mediante esta materia, las formas son individualizadas para y por sí mismas, las formas son necesariamente los sujetos existentes o los individuos, de tal manera que en ellas no hay distinción entre el individuo y la esencia o el género (*non differt suppositum et natura*). Si Dios no se compone de materia y de forma es necesariamente su divinidad (es decir, la divinidad), su vida (es decir, la vida) y todos los demás predicados»: *Summa* I, q. 3, 3. Lo que quiere decir: Dios es un simple predicado, pero que se representa, como sujeto, un simple concepto genérico, pero representado como ser individual, y por esta razón, aunque sea únicamente un ser abstracto, es pensado como un ser real, existente.

«Cuanto menos determinado está un nombre tanto más grande es su generalidad y su indeterminación y tanto más es conveniente a Dios. Entre todos los nombres el más conveniente a Dios por esta razón, es el nombre "yo soy el que soy" (Éxodo 3, 14), el nombre del ser absoluto, porque es el más universal»: *Summa* I, q. 13, 2.

«Cuanto más particulares son los nombres, tanto más determinan el modo como convienen a una creatura»: *Summa* I, q. 33, 1. Sobre esto cf. también Petavius, *De trinitate,* lib. V, c. 6, § 10.

«Cuando transferimos los nombres de generación y de hijo del dominio de las cosas creadas a Dios suprimimos espiritualmente todo lo que es grosero (material) y pasajero, como por ejemplo la división de la sustancia y el orden temporal: sólo conservamos una cosa: la comunidad o la participación de la esencia y de la naturaleza. Lo mismo cuando enunciamos el nombre de Dios suprimimos todo lo que, en el concepto de este nombre, pertenece a las creaturas, como por ejemplo su inconsistencia y su carácter huidizo»: Isidoro Pelusiota, en Petavius, *De trinitate,* lib. VII, c. 14, § 6.

Lo que significa el hijo en cuanto hijo está en Dios, el hijo divino no es más que el hijo *in abstracto,* el concepto del hijo; la palabra tal como es en Dios, la palabra divina, no es tal como tal palabra pronunciada por el hombre y resonando en el aire, no es tampoco una palabra griega o alemana, latina o hebrea, sino que es la palabra en si, la palabra en general, el concepto genérico de palabra, al que pertenecen naturalmente todas las determinaciones de la divinidad: inmaterialidad, suprasensibilidad, eternidad, inmutabilidad, simplicidad. Conviene completamente al concepto fundamental o a la esencia fundamental de la divinidad el que, en la trinidad, las propiedades internas de la divinidad sean individualizadas en cuanto personas, en cuanto seres. Dios no es más que una suma,

una pluralidad de adjetivos, representados como sustantivos, abstracciones representadas como sujetos, como seres. Lo mismo que se ha convertido en Dios el espíritu, la sabiduría, la tendencia, la bondad, el poder, en seres, en una palabra, los conceptos universales, abstractos del hombre y de la naturaleza, así también se han convertido las propiedades abstractas de la paternidad y de la filiación en personas.

«La Escritura atribuye a Dios manos, ojos, un corazón y otros órganos, para expresar una cierta actividad de Dios, de tal manera que al mismo tiempo que hace abstracción de toda materialidad, de toda imperfección y de toda corporeidad, se le pueda atribuir, sin embargo, la actividad real propia a estos órganos. Porque Dios ve realmente, quiere y escucha realmente, aunque no posea ni emplee las partes del cuerpo a las que corresponden estos conceptos o estas actividades. Si la Escritura dice que el Hijo ha sido engendrado por el Padre en el seno materno aunque en Dios no haya seno materno ni en general nada corporal, hay, sin embargo, una verdadera generación en él, un verdadero nacimiento, designado por la palabra seno materno»[4]. Petavius, *ibidem*, lib. V, c. 7, § 4.

Sabiendo que Dios no es más que el concepto genérico, personificado o individualizado en cuanto concepto genérico, tenemos la llave de todos los misterios de la teología, la explicación de todas sus oscuridades e ininteligibilidades, la solución de todas las contradicciones y dificultades desconcertantes sobre las que antiguamente filósofos y teólogos se han roto la cabeza en vano. Por esta razón sabemos ahora por qué no se puede hablar de Dios más que en general, además de por qué en todas las cuestiones especiales, en todas las cuestiones que tratan de la manera y el modo, la respuesta de la teología es negativa: la razón es que para el concepto genérico, como por otra parte se ha demostrado antes para el acto de la creación, caen todas las determinaciones especiales e individuales, determinaciones que, sin embargo, la teología o la fe admiten en Dios como presentes en sí mismo, estando únicamente ausentes respecto de nuestro conocimiento, porque la teología representa este

4. Este pasaje es verdaderamente clásico; ilustra de forma clarísima, palpable, la esencia de la teología. Dios es el Actus purus, la simple actividad pura sin sufrimiento, es decir, sin cuerpo, la actividad del ojo, pero sin ojos, la actividad de la cabeza, el pensamiento, pero sin cabeza. La pregunta «¿Existe un Dios?» es, pues, la pregunta ¿Existe un ver sin ojos, un pensamiento sin cabeza, un amor sin corazón, una procreación sin órganos procreadores, un parir sin útero? Creo en Dios significa: creo en una fuerza sin órgano, en un espíritu sin naturaleza o cuerpo, en una abstracción sin concretum, en una esencia sin ser, es decir, creo en milagros.

concepto genérico como un ser real, objetivo. Aprendemos así lo que constituye el sentido verdadero de la infinitud, de la causalidad, de la sublimidad, de la perfección, de la naturaleza, tanto positiva como negativa de Dios. Dios es el ser del que se puede afirmar y negar todo, que es todo y nada, en el sentido en que por ejemplo el color son todos los colores y no es ninguno, es decir, no es un color particular, aislado; es infinito en el sentido en que el género es infinito, no está limitado a un lugar, a un tiempo, a un individuo, a una especie, porque «los universales, los géneros (*universalia*) son en todas partes y siempre»: *Summa* I, q. 46, 2; está por encima de los hombres, en el mismo sentido en que el color está por encima de los colores, «la humanidad está por encima del hombre» (*idem* en el prefacio a su *Expositio in Donysii a. divinis nominibus*)[5]; es el ser supremo y, en cuanto tal, fundamento y causa de todos los seres en el sentido en que lo es el género de una manera general cuando se lo representa, distinguiéndolo de los individuos como ser autónomo; es el ser perfecto en el sentido en que el género lo es con relación a los individuos; porque el color es todos los colores, mientras que el color real, individual, sólo es un color por exclusión de todos los demás, siendo el género, pues, la suma de todas las perfecciones que están repartidas en todos los individuos.

«Dios es el ser subsistente por sí mismo (*ipsum esse per se subsistens*). Por esta razón es por la que comprende en sí todas las perfecciones del ser, porque evidentemente, si algo caliente no tiene en sí toda la perfección del calor, es que el calor no participa (no se realiza) plenamente, mientras que si el calor existiera por sí mismo, no podría faltarle nada de la perfección del calor»: *Ibidem*, q. 4, 2.

Aprendemos por esto hasta qué punto es estúpido representarse a Dios bajo la forma real de un individuo, tan estúpido como querer representarse el color, ente de razón abstraído de los colores particulares e individuales, como realizado en un color; por el contrario, es enteramente justo y necesario en el momento de la resolución y de la reducción del ser divino a los seres efectivamente reales de los que es abstraído, pensar lo realizado en la totalidad de los individuos, puesto que Dios es representado y determinado expresamente, que posee y reúne en sí todas las perfecciones y todas las virtu-

5. Así dice él también de forma concreta en este comentario cap. 12: «Como las propiedades sobrepasan a lo que participa de ellas, la santidad al santo concreto, así está por encima de todo lo existente aquel que es superior a todos los seres individuales»; es decir, que lo abstracto está más alto que lo concreto.

des que están distribuidas y dispersas entre los seres reales. Dice, por ejemplo, Tomás de Aquino en su *Comentario a Dionisio el Areopagita* (c. 2): «aunque Dios sea indivisible en sí mismo, sin embargo sus dones, es decir, sus perfecciones y sus facultades, se distribuyen entre las creaturas, que los reciben parcialmente siguiendo sus diferentes receptividades».

V

Dios no es un ser fisiológico o cósmico, sino psicológico.

Quien no ha introducido ya un Dios en la naturaleza tampoco puede retirarlo. Las pruebas de la existencia de Dios que se sacan de la naturaleza sólo demuestran la incertidumbre y la arrogancia con las que el hombre convierte los límites de su cerebro en límites de la naturaleza. Tómese como ejemplo la finalidad en la naturaleza. La finalidad de la naturaleza no es fuera y por encima de la naturaleza más de lo que es la finalidad del ojo, de la vista, fuera y por encima de la esencia, de la estructura, del organismo del ojo, y por consiguiente, no nos conduce a ningún ser exterior y superior a la naturaleza. En la naturaleza, el fin no es distinto e independiente del medio, de la estructura del órgano; la naturaleza sólo oye mediante el oído, sólo ve mediante el ojo, sólo piensa mediante el cerebro, pero un Dios oye sin oídos, ve sin ojos y piensa sin cerebro. ¿De dónde viene la finalidad? exclama el teísta, separando por el pensamiento el fin del medio y pensándolo por sí mismo; pero yo pregunto: ¿de dónde vienen los medios?, ¿cómo de un ser que piensa sin cabeza puede nacer un ser que no piensa más que en y con una cabeza?, ¿qué necesidad tiene un ser inmaterial, omnipotente, que prescinde de medios para actuar, de medios materiales? Concluir de la naturaleza a Dios, es decir, a un ser espiritual, separado de la naturaleza, como si fuera su causa, no es legítimo y sólo se puede dar allí donde el hombre cree que se puede ver sin ojos, escuchar sin oídos, allí donde sólo el ser omnipotente, divino constituye el lazo entre la causa y el efecto, el medio y el fin, el órgano y la ficción. «Las cosas naturales, dice por ejemplo Calvino, sólo son instrumentos que Dios hace actuar cuando él quiere, manejándolos conforme a su arbitrio de acuerdo con el efecto que quiere producir. Ninguna creatura posee una fuerza tan maravillosa y admirable como el sol. Ilumina el globo terrestre entero con su brillo, conserva y reconforta a todos los animales con su calor, fecunda la tierra con sus

rayos [...] y sin embargo, para que se le alabe a él sólo como el verdadero creador, el Señor, antes de crear el sol, ha producido la luz y cubierto la tierra con hierbas y frutos (Génesis 1, 3-11). Ningún hombre piadoso hará del sol la causa principal o necesaria de las cosas que existían antes de la creación del sol, pero lo convertirá simplemente en un instrumento del que Dios se sirve para lo que él quiere, porque podría de la misma manera producir por sí mismo los mismos efectos sin el sol»: *Inst. relig. chris.*, lib. I, c. 16, § 2.

Ciertamente no habría Dios si no hubiera naturaleza, pero la naturaleza es sólo la condición de la divinidad, siendo la humanidad su causa. La naturaleza ofrece simplemente materia a la divinidad, pero el hombre le insufla un alma. De la naturaleza no proviene más que la posibilidad, pero del hombre la omnipotencia. La existencia de Dios se funda en la naturaleza, pero la esencia de Dios sólo tiene su fundamento en el hombre. «Dos imágenes, dice Hugo en el prólogo de su comentario a Dionisio el Areopagita, fueron propuestas al hombre para que pueda ver en ellas lo invisible: la imagen de la naturaleza y la de la gracia. La primera era la figura de este mundo, la segunda, la humanidad del verbo. La naturaleza podía demostrar, pero no iluminar; pero la humanidad del salvador iluminó antes de demostrar. Mediante las imágenes de la naturaleza, el creador era sólo vislumbrado; pero en las imágenes de la gracia Dios se había mostrado presente: creaba sólo las primeras para hacernos intuir su existencia, pero las segundas actuaban para hacernos conocer su presencia». La naturaleza —añadimos nosotros— sólo nos da pan y vino, pero la fe, el sentimiento, la imaginación aportan el contenido religioso o teológico. Conferir a la naturaleza un significado teológico o teístico es dar al pan el significado de la carne, al vino el significado de la sangre. Convertir a la naturaleza en la obra, en la expresión de Dios, es sustraerle su sustancia para no dejarle más que los accidentes.

«No se puede, dice Tomás de Aquino, conocer el ser divino en cuanto tal a partir de lo sensible, porque las creaturas sensibles son efectos de Dios que no manifiestan la fuerza de la causa de una manera adecuada. Pero porque los efectos dependen de la causa podemos por ellos conocer si Dios es y lo que le pertenece en cuanto causa primera de todas las cosas»: *Summa* I, q. 12, 12.

Pero la causalidad pura y simple, bien sea primera o lo que hay de más universal, no produce todavía la divinidad. La causa es un concepto físico aunque ciertamente tal cual es constituye el fundamento (la premisa) de la divinidad, un concepto totalmente abs-

tracto e hiperfísico porque no es más que la personificación del concepto genérico de causa.

«El conocimiento natural (es decir, el que se apoya únicamente en la naturaleza) no puede llegar hasta Dios en la medida en que es objeto de la felicidad» (*ibidem,* q. 4, 7). Pero únicamente el Dios que es objeto de la felicidad es el Dios religioso, el Dios propiamente dicho, el que corresponde al concepto y al nombre de la divinidad. «En la naturaleza, dice santo Tomás, hay solamente vestigios, pero de ningún modo la imagen de la divinidad, el vestigio sólo nos indica que alguien ha pasado, pero no lo que es. La imagen de Dios sólo se encuentra en la creatura racional, en el hombre» (*ibidem,* I, q. 45, 7). De ahí que la fe en un origen sobrenatural de la naturaleza no se apoya más que sobre la fe en la sobrenaturalidad del hombre. La explicación y la deducción de la naturaleza a partir de un ser separado de la naturaleza presupone la imposibilidad de explicar y de deducir de la naturaleza el ser humano que se separa de la naturaleza. Dios es el creador de la naturaleza porque el hombre (desde el punto de vista religioso y teológico) no es más que una creatura natural. El hombre (en su propia representación, naturalmente) no proviene de la naturaleza; pero sin embargo el hombre tiene conciencia de no ser, por lo menos desde el comienzo, eterno, tiene conciencia de haber nacido. ¿De dónde viene, pues? De Dios, es decir, de un ser de su ser, semejante a él, que sin embargo se separa totalmente de él por el hecho de que no ha nacido. Dios es sólo creador de la naturaleza, indirectamente, mediatamente, sólo lo es en cuanto es el creador o el padre legítimo del hombre, porque no podría ser creador del hombre si no fuera también creador de la naturaleza, en la que, a despecho de su esencia sobrenatural, el hombre se ve implicado. De ahí que la naturaleza únicamente es de Dios porque el hombre proviene de Dios, y el hombre es de Dios, de origen divino, únicamente porque es un ser divino, que sin embargo —prescindiendo del hecho de que de una manera general piensa su esencia en Dios como género, en sí mismo como individuo, en Dios como ilimitada e incorporal, en sí mismo como limitada y corporal— se presenta como un ser diferente porque la conciencia de su ser-nacido contradice la conciencia o la representación de su ser Dios. La conciencia de Dios, la conciencia del: soy una creatura de Dios, un hijo de Dios, es, por consiguiente, la conciencia de sí mismo del hombre. «Si César te adoptara, dice Epicteto, no se podría soportar tu orgullo. ¿Por qué, pues, no estar orgulloso cuando sabes que eres hijo de Dios?»: *Arrian. Epict.,* lib. I, c. 3.

VI

Para los cristianos la naturaleza, el mundo, no poseen valor ni interés. El cristiano sólo piensa en sí mismo, en la salvación de su alma o, lo que es idéntico, en Dios.

«Que tu pensamiento primero y último seas tú mismo, que tu pensamiento sea tu salvación»: Pseudo-Bernardo, *De inter. domo.*

«Si te consideras atentamente será extraño que pienses nunca en algo diferente»: Bernardo, *Tractatus de XII grad. hum. et sup.*

«¿Acaso no eres para ti mismo la cosa más preciosa?»: Boecio, *De consol. philos.*, lib. II, prosa IV.

«¿Acaso el sol no es más grande que la tierra, o acaso no mide más que un pie de longitud? ¿Brilla la luna con resplandor propio o con resplandor extraño? El saber es inútil, ignorarlo no causa ningún daño. Vuestro bien está en peligro: quiero decir la salvación de vuestras almas»: Arnobio, *Adversus gentes,* lib. II, c. 61.

«Yo pregunto, pues: ¿cuál es el objeto de la ciencia?, ¿cuáles son las causas de las cosas naturales?, ¿qué felicidad podré esperar de la fuente del Nilo o de las chocheces de los físicos sobre el cielo?»: Lactancio, *Inst. div.*, lib. III, c. 8.

«Tampoco debemos estar ávidos de ciencia y de novedades. Muchos creen hacer grandes cosas examinando con gran cuidado, sin preocuparse de lo que es Dios, toda esta masa material que llamamos mundo. Que el alma reprima este vano deseo de saber que induce frecuentemente a los hombres a creer que sólo existe lo material»: Agustín, *De mor. eccles. cath.*, lib. I, c. 21.

«La resurrección y la supervivencia indefinida de la carne es un objeto más digno de la ciencia que todo lo que los médicos han aprendido en sus investigaciones»: Agustín, *De anima et eius origine,* lib. IV, c. 10.

«Abandona la ciencia de la naturaleza. Te es suficiente con saber que el fuego es caliente, el agua fría y húmeda. El saberte manejar en tu campo, en tu ganado, en tu casa, con tus hijos, es suficiente en materia de ciencia de la naturaleza. Piensa únicamente en aprender que es Cristo quien te mostrará a ti mismo, lo que eres, cuál es tu poder. Así conocerás a Dios y a ti mismo, lo que no han sabido Lutero XIII.

Estas citas, que por lo demás podrían multiplicarse hasta el infinito, muestran claramente que el cristianismo auténtico, religioso, no tiene ningún principio, ningún motivo que le empuje hacia la cultura científica y material. El fin, el objeto práctico del cristiano

es únicamente el cielo, es decir, la realización de la salvación del alma. El fin, el objeto teórico del cristiano, es únicamente Dios en cuanto ser idéntico a la salvación del alma. Pero quien conoce a Dios, conoce todo. Así como Dios es infinitamente más que el mundo, así también la teología es infinitamente más que el conocimiento del mundo. La teología hace feliz, porque su objeto no es más que la felicidad personificada. «Desgraciado el que lo conoce todo sin conocerte a ti, pero feliz quien te conoce, aunque no conozca nada más»: Agustín, *Confess.*, lib. V, c. 4. ¿Quién querría, quién podría cambiar el ser divino bienaventurado por las cosas desgraciadas y vacías de este mundo? Ciertamente Dios se manifiesta en la naturaleza, pero únicamente según sus propiedades más generales, más indeterminadas; no se manifiesta, no manifiesta su ser verdadero, personal más que en la religión, en el cristianismo. El conocimiento de Dios partiendo de la naturaleza es paganismo, el conocimiento de Dios a partir de sí mismo, de Cristo, sede de la plenitud viva de la divinidad, es el cristianismo. ¿Qué interés tendría, pues, el cristiano para ocuparse de las cosas materiales, naturales? La ocupación cuyo objeto es la naturaleza, de una manera general, la cultura, presupone, o por lo menos produce infaliblemente, un sentido y una creencia paganas, es decir terrestres, antiteológicas, antisobrenaturales. No se puede deducir en modo alguno del cristianismo la cultura de los pueblos cristianos modernos, hasta el punto de que ésta no es ya comprensible sino a partir de la negación del cristianismo, negación que sólo primero fue práctica. De una manera general, es necesario hacer una distinción entre lo que los cristianos en cuanto cristianos, y lo que los cristianos en cuanto paganos, en cuanto hombres, han dicho y hecho, distinguir, pues, lo que han dicho y hecho de acuerdo con su fe y en contradicción con ella.

Qué frívolos son los cristianos modernos cuando alaban las artes y las ciencias de los pueblos modernos como testimonio del cristianismo. Qué respeto imponen en este orden de cosas los antiguos cristianos en relación con los fanfarrones modernos. Los primeros no conocían, de hecho, del cristianismo más que lo que está contenido en la fe cristiana; no contaban los tesoros y las riquezas de este mundo, ni las ciencias ni las artes como pertenecientes al cristianismo. En todas estas ramas concedían más bien a los antiguos paganos, a los griegos y a los romanos, la superioridad sobre los cristianos.

«¿Por qué, Erasmo, no te extrañas de que desde el comienzo del mundo haya habido entre los paganos de todos los tiempos hombres más grandes, más dignos, una inteligencia más alta y más grande,

un ardor, un ejercicio más notable de las artes queentre los cristianos o el pueblo de Dios? Como dice también Cristo: los hijos de este mundo son más inteligentes que los hijos de la luz; que es una palabra capital. Sí, ¿qué hombre entre los cristianos podríamos comparar por la inteligencia y el estudio a Cicerón (sin hablar de los griegos, de Demóstenes y de otros)»?: Lutero XIX, 37.

«¿En qué nos distinguimos de ellos? ¿En espíritu, en erudición, en cultura moral? En absoluto, sino únicamente por el conocimiento verdadero, la invocación y el culto de Dios»: *Melanchthonis et alio. declam.* III. *De vera invocat. Dei.*

VII

El hombre en la religión se dirige a sí mismo, es objeto para sí mismo, en cuanto fin de Dios. El misterio de la encarnación es el misterio del amor de Dios por el hombre, pero el misterio del amor de Dios es el misterio del amor del hombre por sí mismo. Dios sufre —sufre por mí—, tal es el más alto goce de sí mismo, la más alta certidumbre de sí mismo del sentimiento humano: «Dios amó tanto el mundo que le ha dado su único hijo» (Juan 3, 16).

«¿Si Dios está con nosotros, quién puede estar contra nosotros? Él, que no ha perdonado a su propio hijo sino que lo ha sacrificado por nosotros» (Romanos 8, 31-32).

«Alabad a Dios por su amor hacia nosotros: Cristo ha muerto por nosotros» (Romanos 5, 8).

«Mi vida actual en la carne la veo desde la fe del hijo de Dios que me ha amado y se ha ofrecido por mí» (Gálatas 2, 20. Cf. también la epístola a Tito 3, 4; Hebreos 2, 11).

«Lo que demuestran los cristianos, la existencia de la providencia, es todo este mundo, pero sobre todo, la obra más divina de la providencia, la más increíble por el amor insigne a los hombres que aquí se manifiesta: la encarnación de Dios se ha producido por amor nuestro»: Gregorio Niseno, *Phil.*, lib. III. *De provid.*, c. 1512; B. Rhenanus, *Jo. Cono. interp.*

«Ved, hermanos, cuánto se ha rebajado Dios por amor de los hombres. El hombre no debe despreciarse, puesto que por él Dios ha sufrido un tal envilecimiento»: Agustín, *Serm. ad. pop.*, serm. 371, c. 3.

«Hombre por el que Dios se ha hecho hombre, debes considerarte grande»: *Ibidem*, serm. 380, c. 2.

«¿Cómo puede desesperar de sí mismo aquel por el que el hijo de Dios ha querido humillarse así?»: Agustín, *De agone chr.*, c. 2.

«¿Quién puede odiar al hombre cuya naturaleza e imagen se contempla en la humanidad de Dios? En verdad quien odia al hombre odia a Dios»: Pseudo-Agustín, *Manuale,* c. 26.

«¿Qué es lo que eleva tanto nuestro espíritu y lo libera de la desesperación respecto de la inmortalidad, sino el pensamiento de que Dios nos ha estimado tanto, que su hijo se asoció con nosotros y ha cargado con nuestros males por su muerte»: Pedro Lombardo, lib. III, dist. 20, c. 1.

«La obra maestra de la providencia divina es la encarnación. Ni el cielo, ni la tierra, ni el mar, ni el aire, ni el sol, ni la luna ni las estrellas muestran una bondad tan infinita de Dios respecto de nosotros como la encarnación del hijo único de Dios. Dios no se contenta con preocuparse de nosotros, se preocupa con amor»: Teodoreto, *De provident.*, orat. X, opp. Paris 1642, t. IV, p. 442.

«Es únicamente porque desprecia la divinidad de su ser por lo que el hombre puede ligarse a las cosas que son inferiores a Dios (es decir: Dios es el único objeto digno del hombre y el único que corresponde a su dignidad). Por consiguiente, para mostrar de la manera más apropiada su dignidad al hombre, a saber, que sólo en Dios reside la perfecta felicidad humana, Dios asumió sin mediación la naturaleza humana»: Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* lib. IV, c. 54.

«Dios no está en oposición a nosotros. Porque si Dios se opusiera a los hombres como enemigo, no habría asumido realmente la pobre y miserable naturaleza humana». «Qué honor tan grande nos ha concedido Dios, convirtiendo a su hijo en hombre. ¿Cómo habría podido acercarse más a nosotros?»: Lutero XVI, 533, 557.

«No son tus reinos los que atraen hacia ti los corazones, oh corazón milagroso, sino tu encarnación en el cumplimiento de los tiempos, y el camino sobre esta tierra llena de miserias.

Tú sostienes ciertamente el timón del reino estrellado, pero eres sin embargo nuestro hermano. No se podía negar la carne y la sangre.

El encanto más poderoso que llena mi corazón de emoción es que mi Señor ha muerto por mí en la cruz.

Tal es mi instinto: te amo por tu amor, porque tú, Dios creador, noble príncipe, te has convertido por mí en el cordero de Dios.

Si cada uno supiera y creyera que nuestro creador se ha encarnado, y en razón de la piedad, por la miseria en la que se encuentran sus pobres hombres, ha experimentado una muerte cruel, ha resucitado y ahora reside allá arriba por nosotros, Señor de todas

las creaturas, bajo la forma de nuestra naturaleza humana»: *Libro de cánticos de la comunidad evangélica,* Gnadau 1824.

VIII

Porque Dios sufre, y de qué manera, el hombre debe sufrir también a su vez. La religión cristiana es la religión del sufrimiento.

«En los teatros seguimos naturalmente los vestigios de los pasos del salvador. Leemos de Cristo que ha llorado, pero no que ha reído»: Salviano, lib. IV, p. 181.

«Los cristianos deben sufrir la opresión en este mundo y no afligirse por ello, porque la vida eterna está en ellos»: Orígenes, *Explan. in ep. Pauli ad rom.,* lib. II, c. 2, interp. Hieronymo.

«Nadie puede desear la vida eterna inmortal. ¿Qué deseamos nosotros sino no ser como somos? ¿Y por qué gemimos sino porque nos aflige el ser como somos?»: Agustín, *Serm. ad pop.,* serm. 351, p. 3.

«Si algo fuera mejor y contribuyera más a la salvación del hombre que el sufrimiento, entonces Cristo nos lo habría mostrado ciertamente con palabras y actos. Debemos atravesar numerosos tormentos antes de entrar en el reino de Dios»: Tomás de Kempis, *De Imit.,* lib. II, c. 12.

Por lo demás, si la religión cristiana es conocida como la religión del sufrimiento, esta referencia sólo tiene sentido respecto del cristianismo de los antiguos cristianos que se descarriaban. El protestantismo rechazaba el sufrimiento de Cristo como principio moral. En este orden de cosas la distinción entre catolicismo y protestantismo reside en lo siguiente: este último, por sentimiento de sí mismo, se atiene al mérito de Cristo, mientras el primero, por compasión, considera la pasión de Cristo como un mandamiento y un ejemplo de vida.

«Antiguamente bajo el papado, se ha predicado tanto sobre los sufrimientos del Señor, que se los ha presentado como un ejemplo que debía ser seguido. Más tarde se pasó el tiempo con los sufrimientos y dolores de María, y la compasión, de tal manera que se compadecían a gritos de Cristo y de su madre, y se buscaba expresamente reforzar los aspectos patéticos para hacer llorar y sufrir a la gente, y el más capaz de lograr estos efectos era tenido por el mejor predicador de la pasión. Pero nosotros predicamos la pasión del Señor como nos la enseña la sagrada Escritura... Cristo ha sufri-

do por la gloria y el honor de Dios, pero en lo que nos concierne a mí, a ti, a nosotros, ha sufrido por nuestra redención y nuestra felicidad... *Causa et finis,* la causa y el fin de la pasión de Cristo, es sufrir por nosotros. No se debe conceder este honor a ningún otro sufrimiento»: Lutero XVI, 182.

«¡Cordero! Lloro de alegría delante de tu pasión; era tuya, pero lo que has ganado es mío». «Sólo me alegro en tu sufrimiento». «Me acordaré eternamente de lo que te ha costado la sangre que has vertido para que yo me salve». «Oh, mi salvador, qué dulzura para mi alma el poder gozar de tu sangre preciosa vertida». «Los pecadores se alegran de tener un salvador, es para ellos un espectáculo maravilloso ver a Jesús sobre la cruz»: *Libro de cánticos de la comunidad evangélica.*

No es, pues, extraño, que los cristianos de hoy no quieran ni oír hablar de la pasión de Cristo. Ellos han manifestado lo que es el verdadero cristianismo: se apoyan únicamente sobre el verbo divino de la sagrada Escritura. Y como sabe todo el mundo, la Biblia tiene la propiedad preciosa de que en ella se encuentra todo lo que se quiere encontrar. Lo que se encontraba en ella antiguamente, no se encuentra ya en la antigüedad. Hace ya mucho tiempo que el principio de estabilidad ha desaparecido también de la Biblia; la revelación divina es tan variable como la opinión pública. *Tempora mutantur.* Sobre este tema hasta la misma sagrada Escritura aprende a cantar canciones. Pero es precisamente una de las ventajas de la religión cristiana que se pueda arrancarle el corazón sin cesar de ser un buen cristiano. Sólo el nombre no es susceptible de manipulaciones. Sobre este punto, hasta los mismos cristianos de hoy día son muy sensibles: el nombre es todavía la única cosa en la cual concuerdan los cristianos de hoy con los de antaño. Lo mismo que antiguamente el solo nombre de Cristo realizaba milagros, hoy también; aunque los milagros sean diferentes, y aun opuestos. Antiguamente el nombre de Cristo expulsaba al anticristo, hoy, a la inversa, expulsa al cristiano del hombre.

IX

El misterio de la trinidad es el misterio de la vida social, comunitaria, el misterio del yo y del tú.

«Profesamos que no hay más que un Dios, pero no que sea solitario»: *Concil. Calced.* (Carranza, *Summa* 1559, p. 139).

«Sea anatema el que afirme que las palabras "Hagamos al hombre", no han sido dichas por el Padre al Hijo, sino sólo a si mismo»: *Concil. Smirn.* (*ibidem,* p. 68).

«Por las palabras mismas, "Hagamos al hombre", aparece claro que Dios hablaba de esto con alguien que le era próximo. Es, pues, necesario que alguien haya estado a su lado cuando hablaba en el momento de la creación del mundo»: Atanasio, *Contr. Gentes orat.,* opp. Paris 1627, t. I, p. 51.

Del mismo modo, los protestantes explican todavía así este pasaje: «Hagamos es la palabra de una deliberación [...] y de esta palabra se sigue necesariamente que en la divinidad hay más de una persona [...]. Porque esta pequeña palabra (el "nosotros" de hagamos) indica que el que habla no está solo, aunque los judíos se burlaban del texto diciendo que era una manera de hablar, que se emplea aunque haya sólo una persona»: Lutero I, 19.

Pero lo mismo que en la sociedad humana, entre las principales personas de la trinidad, no sólo se celebran deliberaciones y conversaciones, sino convenciones y contratos.

«No queda otra solución que la de concertar un acuerdo, un tratado entre el Padre y el Hijo respecto de la redención»: J. F. Buddeus, *Comp. inst. th. dogm.,* lib. IV, c. I, § 4, nota 2.

Pero si el lazo esencial de las personas divinas es el amor, entonces la trinidad es el modelo celeste del lazo de amor más intimo, el matrimonio.

«Roguemos al hijo de Dios que una los corazones del novio y la novia por el espíritu santo que representa la unión y el lazo del amor recíproco entre el Padre eterno y su hijo»: *Orat. de conjugio* (*Declam.* Melanchton III, 453).

Las distinciones en la esencia divina de la trinidad son distinciones naturales, físicas:

«Es propio del Padre no sólo no haber nacido, sino haber engendrado un hijo, y es lo propio del Hijo no el no haber sido engendrado, sino el haber nacido de la esencia del Padre [...]. Somos los hijos de Dios, pero el Hijo no lo es de la misma manera. Éste es más propia y verdaderamente hijo, por origen y no por adopción, en realidad y no nominalmente, de nacimiento y no por creación»: Pedro Lombardo, lib. I, dist. 26, c. 2 y 4.

«El Padre es el principio y el generador del Hijo; el Padre es el padre y no el hijo de nadie, y el Hijo es el hijo, y no el hermano»: Atanasio, *Contra Arianos,* orat. II, ed. cit., I, 320.

«Lo mismo que un hijo corporal recibe la carne, la sangre, todo el ser de su padre, lo mismo el hijo de Dios, nacido de su padre,

recibe su naturaleza y su esencia de su padre desde toda la eternidad»: Lutero, IX, 408. Cf. también Melanchton, *Loci praecip. theol.*, Witeb. 1595, p. 30, y Agustín, *Epist.* 170, § 6, ed. Antw. 1700.

Que hasta en la Biblia el hijo significa un verdadero hijo es algo que resulta explícitamente de la siguiente cita: «Dios amó tanto al mundo que le dio su hijo unigénito». Si el amor de Dios que atestigua este texto es verdad, entonces el hijo debe ser necesariamente, hablando alemán, una verdad física. En esto se pone el acento: sacrificó a su hijo por nosotros; ésta es la única prueba de la grandeza de su amor. El libro de cánticos de la comunidad evangélica reencuentra el sentido de la Biblia, cuando dice «del padre de nuestro Señor Jesucristo, que es también nuestro padre»: «Su hijo no le ha costado demasiado caro. No. Me lo sacrifica para que me salve del fuego, por medio de su sangre.

Has amado tanto al mundo que tu corazón se decide a sacrificar a tu hijo, tu alegría, tu vida, en la miseria y en la muerte».

Dios es en sí mismo un ser triple, tripersonal, esto quiere decir: Dios no sólo es un ser metafisico, abstracto, intelectual, sino un ser físico. El centro de la trinidad es el Hijo, porque el Padre sólo es Padre por el Hijo, pero el misterio de la generación es el misterio de la física. El Hijo es la necesidad satisfecha en Dios de la sensibilidad o del corazón, porque los deseos del corazón son sólo deseos sensibles, y hasta el deseo de un Dios personal y de una felicidad eterna; porque el corazón es esencialmente materialista, y sólo se contenta con un objeto visible y sensible. Esta consideración se ilumina particularmente por el hecho de que, aun en el interior de la trinidad divina, el hijo tiene como atributo esencial y permanente el cuerpo humano.

Ambrosio: según Efesios 1, todo le está sometido según la carne. Crisóstomo: el Padre ha ordenado que Cristo sea adorado según la carne antes que los ángeles. Teodoro: El cuerpo del Señor ha resucitado de entre los muertos, engrandecido en la gloria divina... sin embargo, es un cuerpo que tiene la misma forma que antes. Cf. *Suplemento del libro de concordancias*: testimonios de la sagrada Escritura y de los padres de la iglesia referentes a Cristo y Pedro Lombardo, lib. III, dist. 10, c. 1 y 2. Cf. también Lutero XIX, 464-468. La comunidad evangélica está de acuerdo en sus cánticos:

«En el amor y en la fe quiero abrazarte hasta que te vea corporalmente, una vez que mis labios sean exangües». «Te damos las gracias, Señor Jesucristo, por haber subido al cielo. Tu partida y lo que la ha seguido anuncian un alegre retorno: los viajes que realiza la cabeza son también el camino de sus miembros»: «Tus ojos, tu boca, tu cuerpo herido por nosotros, y en el que tenemos confianza:

yo veré todo esto». Por esta razón el hijo de Dios es el hijo querido del corazón humano, el novio del alma, el objeto de un amor personal. «Llora a causa del amor de Jesucristo, tu novio, hasta que puedas verlo»: *De modo bene vivendi,* serm. X. Ver también *Scala claust.* (Pseudo-Bernardo). «Está fuera de toda duda que veremos a Dios con los ojos de nuestra carne»: J. F. Buddeus, *Comp. instit. theolog. dogm.,* lib. II, c. 3, § 10.

Lo que distingue al Dios sensible, colmado con un hijo, y al Dios desprovisto del hijo y de sensibilidad, no es más que la distinción entre el hombre místico y el hombre racional, razonable. El hombre racional vive y piensa; completa las imperfecciones del pensamiento mediante la vida, y las imperfecciones de la vida mediante el pensamiento, tanto desde el punto de vista teórico, persuadiéndose de la realidad de la sensibilidad mediante la razón, como prácticamente, unido en la actividad vital y la actividad intelectual. Lo que tengo en la vida, no tengo necesidad de ponerlo en el espíritu, en un ser metafísico, en Dios. Amor, amistad, intuición, el mundo me da, de una manera general, lo que el pensamiento no me da, ni puede, ni debe darme. Por esta razón, cuando pienso, dejo de lado las necesidades sensibles del corazón, a fin de no oscurecer la razón por los deseos: en la separación de las actividades se encuentra la sabiduría de la vida y del pensamiento; no tengo necesidad de Dios para sustituir las carencias de la física real por una física mística e imaginaria. Mi corazón está satisfecho cuando está espiritualmente activo; por eso, frente al corazón rebelde que franquea sus fronteras y se inmiscuye indebidamente en los asuntos de la razón, pienso con frialdad, con indiferencia, abstracción, es decir, con libertad; no pienso, pues, para satisfacer mi corazón, sino para satisfacer mi razón no satisfecha por el corazón; no pienso más que en el interés de la razón, por simple instinto de conocer, y sólo quiero de Dios el uso de una inteligencia sin mezcla. El Dios del pensamiento racional es necesariamente diferente del Dios del corazón, que en el pensamiento, en la razón sólo quiere satisfacerse a sí mismo. Y es precisamente lo que quiere la mística, no soportando el fuego clarificador de la crítica que discrimina y delimita; porque su cabeza está siempre oscurecida por las nieblas que ascienden desde el ardor inextinguible de su sentimiento que languidece. No desemboca nunca en el pensamiento abstracto, es decir, desinteresado, libre, y por esta razón no alcanza nunca a ver las cosas en su naturalidad, en su verdad y su realidad simple. Hermafrodita espiritual, identifica inmediatamente, sin crítica, el principio masculino del pensamiento y el principio femenino de la intuición sensible, es decir, que pone un Dios

en el que al mismo tiempo que satisface su instinto de conocer, satisface también inmediatamente su instinto sexual, es decir, el instinto que le empuja hacia un ser personal. Gracias solamente a la licencia del hermafroditismo místico, a un sueño voluptuoso, a una metástasis mórbida de la sustancia sexual, ha nacido en el cerebro el monstruo de la naturaleza en el Dios de Schelling; porque, como se ha demostrado, esta naturaleza sólo representa los deseos carnales que oscurecen la luz de la inteligencia.

Todavía una advertencia sobre la trinidad. Los antiguos teólogos afirmaban que la luz de la razón natural era suficiente para iluminar los atributos esenciales de Dios en cuanto Dios. Pero ¿por qué la razón puede por sí misma conocer el ser divino, sino porque el ser divino no es más que la esencia objetiva propia de la inteligencia? Pero decían de la trinidad que sólo podía ser conocida por revelación. Y ¿por qué no por la razón? Porque contradice la razón, es decir, porque no expresa una necesidad de la razón, sino una necesidad de la sensibilidad, del sentimiento. Por lo demás, el argumento «alguna cosa posee su raíz en la revelación» no significa si no que algo nos ha venido por el camino de la tradición. Los dogmas de la religión han nacido en épocas determinadas, a partir de necesidades determinadas, en medio de relaciones y de representaciones determinadas; por eso para los hombres de una época ulterior en la que estas relaciones, estas necesidades, estas representaciones han desaparecido, hay algo ininteligible, incomprensible, una simple tradición, es decir, una revelación. La oposición de la revelación y de la razón se reduce a la de la historia y la de la razón, simplemente a esto: que la humanidad en una cierta época no puede ya lo que podía en una época diferente, semejante al hombre individual que despliega sus facultades no en cualquier tiempo de manera indiferente, sino en los momentos en los que existe exigencia exterior en incitación interior particular. Así, por ejemplo, las obras geniales nacen siempre en condiciones interiores y exteriores totalmente particulares, que no se dan más que una vez. «La verdad sólo existe una vez». Por eso las obras de un hombre ulteriormente se le aparecen con frecuencia extrañas e incomprensibles. No sabe ya cómo las ha producido, ni cómo ha podido producirlas, es decir, no puede ya explicarlas por sí mismo, todavía menos producirlas de nuevo. Pero tampoco esto debe suceder. Semejante repetición sería inútil y como tal absurda. Lo repetimos: «La verdad sólo existe una vez». Sólo lo que sucede una vez es necesario, y sólo lo necesario es verdadero. La necesidad es el secreto de toda creatura verdadera. Solamente allí donde hay necesidad produce la naturaleza, y sólo

allí donde la naturaleza existe actúa el genio, existe el espíritu de la verdad indefectible. Sería, pues, estúpido querer derivar, en los años maduros, las obras de juventud de una inspiración venida de lo alto, por la simple razón de que su contenido y su origen se han convertido para nosotros en extraños e incomprensibles; es tan estúpido como reivindicar para las doctrinas y las representaciones de una época pasada, por el hecho de que los hombres de la época siguiente no las comprendan, un origen que supera las fuerzas humanas, un origen extra y supra-mundano, es decir, imaginario e ilusorio.

X

La creación de la nada expresa el carácter no divino y no esencial del mundo, es decir, su nulidad. La nada a partir de la cual fue creado el mundo es su propia nada.

Es creado precisamente lo que antes no era, lo que un día ya no será, lo que por consiguiente puede no ser, lo que podemos pensar como no siendo, en una palabra, lo que no tiene en sí mismo la razón de su propia existencia, lo que no es necesario.

«Como las cosas son producidas a partir de su no ser, no pueden existir absolutamente, y por lo tanto, sería una contradicción que existieran necesariamente»: Duns Scoto, en Rixner, *Historia de la Filosofía* II, p. 78.

Pero únicamente una existencia necesaria es una existencia. Si no soy necesariamente, si no me experimento como siendo necesario, entonces siento que es lo mismo ser o no ser, que mi existencia es, pues, una existencia vana y sin valor. Soy nada, no existo necesariamente; esto en el fondo es la misma cosa.

«La creación es un acto de la pura voluntad divina que llama a la existencia lo que no existía anteriormente, y que en sí misma es tanto como nada, en cuanto salido de la nada»: Alberto Magno, *De mirab. scient. Dei* II, tr. I, q. 4, art. 5, memb. II.

Pero poniendo el mundo como no necesario se confirma al ser encima y fuera del mundo, es decir, la esencia del hombre, como el solo ser necesario, lo único real. Poniendo uno como nada, como temporal, se pone necesariamente al otro como lo esencial, lo existente, lo eterno. La creación es la prueba de que Dios existe, y de que lo auténtico de su existencia es exclusivo. «Lo que ha comenzado a partir de la nada, y puede ser pensado como no siendo, lo que

recae en la nada, si algo no lo mantiene en la existencia, lo que tiene un ser pasado que ya no existe, y un ser futuro que no existe todavía, no tiene un ser absoluto en sentido propio. Pero tú, Dios mío, eres lo que eres, el único que eres propia y absolutamente, porque no tienes ser pasado o futuro, sino solamente un ser presente, y no se te puede pensar como no existiendo»: Anselmo de Canterbury, *Prosl.*, c. 22.

«¡Santo Dios! No has creado el cielo y la tierra a partir de ti, si no serían tus iguales. Pero no había nada fuera de ti a partir de lo cual tu pudieras crear. Por lo tanto, lo has creado de la nada»: Agustín, *Confess.*, lib. XII, c. 7.

«Sólo Dios es verdaderamente porque no cambia; porque todo cambio hace que el ser se convierta en nada. Pero si es el único que no cambia, todo lo que ha creado (porque lo ha creado de la nada) es decir, de lo que no es, está sometido al cambio»: Agustín, *De nat. boni adv. maniq.*, c. 1 y 19.

«La creatura no puede igualar en nada a Dios; pero si su ser y su duración no tuvieran comienzo, sería en esto igual a Dios»: *Ibidem,* quaest. incidens, 1.

Lo que es positivo y esencial en el mundo, no es lo que lo constituye en mundo, lo que lo distingue de Dios —esta distinción constituye precisamente su finitud y su nada—, sino más bien lo que en él no es él mismo, Dios. «Todas las creaturas son pura nada, no tienen ser, porque éste depende de la presencia de Dios. Si se desviara un instante, se convertirían en nada»: *Sermones contemporáneos y anteriores a la época de Taulero,* ed. cit., p. 9. Cf. también Agustín, por ejemplo *Confess.*, lib. VII, c. 11.

Totalmente justo desde el punto de vista de la religión, porque Dios es la esencia del mundo, pero representado como una esencia personal, distinta del mundo. El mundo existe y subsiste tanto como Dios quiera. El mundo pasa, pero Dios es eterno.

«Tanto tiempo como quiera, todo permanece y subsiste por su fuerza, pero el fin depende de su voluntad»: Ambrosio, *Hexaem.*, lib. I, c. 5.

«Los espíritus creados por Dios no cesan nunca de existir. Pero los cuerpos celestes se conservan tanto tiempo como Dios quiera»: J. F. Buddeus, *o. c.*, lib. II, c. 2, § 47.

«Dios no se contenta con crear, sino que lo crea, lo mantiene también en su ser, se entiende, hasta que quiera él mismo que no exista más. Lo mismo que llegará también el tiempo en que no haya ni sol, ni luna, ni estrellas»: Lutero IX, 418. «El fin llegará antes de que lo pensemos»: XI, 536.

Por la creación de la nada del mundo, el hombre se da la certeza de que el mundo es nada y no puede nada contra el hombre.

«Tenemos un Señor que es más grande que el mundo entero, tenemos un Señor tan poderoso que le basta hablar para que nazcan todas las cosas [...]. ¿Por qué temer, cuando está lleno de favores a nuestro respecto?»: Lutero VI, 293.

De ahí la identidad entre la creencia en la creación de la nada y la creencia en la vida eterna del hombre, en la victoria sobre la muerte, último límite natural del hombre —la creencia en la resurrección de los muertos.

«Hace 6.000 años el mundo entero era nada; ¿quién ha creado el mundo? El mismo Dios creador puede también resucitarte de entre los muertos; quiere y puede hacerlo»: Lutero XI, 426. Cf. también 421.

«Nosotros, cristianos, somos más grandes y superiores a todas las creaturas, no nosotros mismos o por nosotros mismos, sino por el don de Dios en Cristo, delante del cual el mundo no es nada ni puede nada»: *Idem,* XI, 377.

XI

La creación sólo tiene un fin y un sentido egoísta.

«La creación del mundo sólo tenía como fin a Israel. El mundo ha sido creado para los israelitas, éstos constituyen el fruto, los demás pueblos no son más que la corteza». «Si los israelitas no existieran, la lluvia no caería sobre el mundo, y el sol no se levantaría, en la medida en que esto no suceda para su provecho, como se ha dicho (Jeremías 33, 25): no guardo mi alianza con el día y la noche». «(Dios) es nuestro padre y nosotros somos sus padres. Quien da una bofetada a un israelita, es como si se la diera a la misma majestad divina»: Eisenmenger, *El judaísmo desvelado* I, c. 14.

Los cristianos reprochaban este orgullo a los judíos, pero únicamente porque, decían ellos, el reino de Dios les había sido quitado y conferido a los cristianos. De ahí que encontremos en los cristianos los mismos pensamientos y las mismas opiniones que en los israelitas.

«Sabe que Dios te ha tomado bajo su protección, hasta el punto de que tus enemigos son sus enemigos»: Lutero VI, 99. «Quien me ofende, ofende a Dios»: *Idem,* XI, 538.

«Es en nosotros donde Dios sufre y es despreciado y perseguido. Los cristianos son aquellos gracias a los cuales ha salvado Dios al

mundo entero [...]. El Padre hace salir el sol tanto sobre los buenos como sobre los malos, hace caer la lluvia tanto sobre los justos como sobre los injustos. Pero esto sólo se hace por causa de los que son piadosos y agradecidos»: *Idem,* XVI, 506.

«La naturaleza entera ha sido creada para utilidad de la gente piadosa y por amor de ellos»: Melanchton, *Epist. Sel. a. C. Peucero,* Witeb. 1565, p. 558.

«La iglesia cristiana ha sido creada antes que cualquier otra cosa, por ella ha sido creado el mundo»: Pastor de Hermas.

«Todo es por el hombre, el hombre es para Cristo, y Cristo es para Dios. Dios ha creado el mundo para los elegidos; en el momento de la creación Dios no ha tenido otro fin que la fundación de la iglesia»: Malebranche, *apud* Mosheim, *Ad Cudworth Syst. int.,* sect. V, c. 5, § 4.

De donde deriva la creencia de los cristianos que son, por derecho divino, propietarios de la tierra y del mundo entero siendo los impíos y ateos poseedores ilegítimos. Por lo demás, esta creencia se encuentra también entre los musulmanes: «El mundo, decían también, es nuestro con todo lo que aparece en la superficie del globo». Oelsner, *Effets de la religión de Mohammed,* Paris 1810, p. 52.

El hombre convierte a Dios en creador del mundo, para convertirse él mismo en fin y en señor del mundo. Este ejemplo confirma también que la conciencia de Dios no es más que la conciencia de sí mismo del hombre, y que Dios es simplemente *in abstracto,* es decir, en el pensamiento, lo que el hombre es *in concreto,* es decir, en la realidad.

XII

La providencia es la conciencia religiosa que el hombre tiene de su distinción respecto de los animales, y de una manera general con la naturaleza.

«¿Se preocupa Dios de los bueyes?»: Pablo, 1 Corintios 9, 9. «No. Sólo se preocupa de nosotros y no de los bueyes, de los caballos, de los asnos, que han sido creados para nuestra utilidad»: J. L. Vives Val, *De ver. rel. chr.,* Bas. 1544, p. 108.

«En todas las demás creaturas, la providencia divina tiene en cuenta al hombre como su fin»: «Valéis más que una multitud de pájaros»: Mateo 10, 31; «Por los pecados de los hombres la natura-

leza está sometida a la vanidad»: Romanos 8, 20. Cf. M. Chemnitius, *Loci. Theol.*, Frankfurt 1608, p. 312.

«¿Se preocupa Dios de los bueyes? Tan poco como del resto de los seres privados de razón. Sin embargo la Escritura dice (Sabiduría 6) que se preocupa de todo. Tiene una providencia y una preocupación universal por toda creatura, pero su providencia y su preocupación son especiales respecto de los seres racionales»: Petrus Lombardus, lib. I, dist. 39, c. 3.

He aquí todavía un ejemplo que nos muestra que la sofística cristiana es un producto de la fe cristiana, y en especial de la creencia en la Biblia como palabra de Dios. Dios no se preocupa de los bueyes; Dios se preocupa de todo, por consiguiente, también de los bueyes. Hay contradicción; pero la palabra de Dios no sabría contradecirse. ¿Cómo se libra la fe de esta contradicción? Simplemente intercalando entre la afirmación y la negación del sujeto un predicado, que es simultáneamente afirmación y negación, es decir, contradicción, ilusión teológica, sofisma, mentira. Así, por ejemplo en este caso, el predicado «universal». Una providencia universal es ilusoria, y, en verdad, no es tal providencia. Sólo la providencia particular es providencia, y esto en el sentido de la religión.

«El sentido corporal, dice muy justamente Calvino, sólo subsiste con una providencia universal, y cree que la fuerza implantada en las cosas por Dios, en el comienzo de la creación, es suficiente para su conservación. Pero el sentido religioso, la fe, van más allá, y reconocen que no es por una providencia general, sino por una providencia especial por lo que Dios se preocupa de todo lo que ha creado, hasta del más pequeño de los gorriones, de tal manera que no cae ni una sola gota de lluvia sin la voluntad expresa de Dios, ni se levanta el viento sin una orden especial»: Calvino, *Instit. rel. chr.*, lib. I, c. 16, § 1, 5, 7[6].

La providencia universal, la que se extiende tanto a los seres racionales como a los que están privados de razón, la que no distingue los hombres de los lirios del campo y de los pájaros del cielo, no es más que la representación de la naturaleza personificada y dotada de entendimiento; una representación que se puede formar sin necesidad de religión. La conciencia religiosa lo confiesa cuando dice: quien niega la providencia suprime la religión y pone al hombre en el mismo plano que los animales —explicando así que la provi-

6. Este capítulo y el siguiente —en general, todo lo de Calvino— es digno de ser leído. Son documentos interesantes del odioso e hipócrita egoísmo y oscurantismo del espíritu teológico.

dencia de la que participan también los animales, en verdad, no es tal providencia—. Tal objeto de providencia, tal providencia: pues la providencia que tiene por objeto plantas y animales es ella misma animal y vegetal. La providencia no es más que la naturaleza íntima de una cosa —esta naturaleza íntima es su guardián—, la necesidad de que exista. Cuanto más superior es un ser, tanto más valor tiene: cuanta más razón de existir tiene, cuanto más necesario es, menos expuesto está a la contingencia. Pero todo ser sólo es necesario por lo que lo distingue de los demás seres; la distinción es el fundamento de la existencia. El hombre es necesario sólo por aquello que lo distingue de los animales; la providencia no es más que la conciencia que tiene el hombre de la necesidad de su existencia, de la distinción de su ser respecto de los demás seres naturales, por consiguiente, sólo es providencia la que objetiva para el hombre esta distinción que le pertenece. Pero esta providencia es especial, es la providencia del amor, porque únicamente el amor se interesa en la particularidad de un ser. Una providencia sin amor es una providencia sin base, sin realidad. La realidad de la providencia, la verdadera providencia es el amor. Dios ama al hombre, pero no a los animales o a las plantas; sólo por el hombre realiza actos extraordinarios, actos de amor, milagros. Donde no hay comunidad, tampoco hay amor. ¿Qué unión podían establecer con Dios los animales, o, en general, los demás seres naturales? Dios no se reconoce en ellos, porque ellos tampoco lo reconocen; ¿cómo amar aquello con lo que no tengo relación?

«El Dios que nos es prometido no habla ni con los asnos ni con los bueyes, como dice Pablo: ¿se preocupa Dios de los bueyes?, sino con la creatura dotada de entendimiento, creada a su semejanza para que viva eternamente con él»: Lutero II, 156[7].

Sólo en el hombre está Dios consigo mismo; únicamente con el hombre comienza la religión, la providencia; porque esta última no es algo distinto con relación a la primera, sino que, más bien, la religión es la providencia misma del hombre. Quien pierde la reli-

7. «Creo», dice Moisés Maimónides (en H. Grotii, *Philosoph. Sententiae de Fato*, Amst. 1648, pp. 311-325), «que la providencia de Dios entre los seres bajo la luna se cuida sólo de los individuos del género humano. La opinión que hace que la providencia divina se cuide por igual de los animales y de los hombres es perniciosa. El profeta Habacuc (1, 14) dice: «Tú tratas a los hombres como a peces del mar, como a reptiles que no tienen amo», e indica claramente con ello que los individuos del género animal no son objetos de la providencia divina (*extra curam Dei posita*). La providencia depende de la razón y se rige por la razón. En la medida en que participa de la razón un ser, en esa medida participa también de la providencia divina. De ahí que incluso respecto del hombre la providencia no sea igual, sino tan diversa como diversos son los espíritus de los hombres. La providencia se rige en cada

gión, es decir, la fe en sí mismo, la fe en el hombre, la fe en el significado infinito de su propia esencia, en la necesidad de su existencia, pierde la providencia. Sólo es abandonado quien se abandona a sí mismo; sólo se pierde el que desespera, sólo le falta Dios al que carece de fe, es decir, al que no tiene valor. ¿En qué apoya la religión las pruebas verdaderas de la providencia? ¿En los fenómenos de la naturaleza, que son para nosotros, fuera de la religión, objetos de la astronomía, de la física, de la historia natural? No. En los fenómenos que son únicamente objetos de la religión, de la fe, que expresan únicamente la fe de la religión en sí misma, es decir, en la verdad y en la realidad del hombre; se apoya sobre los sucesos, los medios y las instituciones religiosas que Dios ha conformado exclusivamente para la salvación del hombre, en una palabra, en los milagros: porque los medios eclesiásticos de la gracia, los sacramentos, pertenecen a la clase de milagros de la providencia.

«Aunque la contemplación de la naturaleza nos recuerde a Dios, debemos, sin embargo, dirigir primero nuestra mirada hacia todos los testimonios por los que Dios se ha manifestado a la iglesia, como la huida de Egipto, la voz que tronaba en el Sinaí, la resurrección de Cristo y todos aquellos a los que ha resucitado. Los espíritus sopesan constantemente estos testimonios y, fortificados por ellos, meditan el artículo de la creación, y sólo entonces pueden contemplar los vestigios impresos por Dios en la naturaleza»: Melanchton, *Loci de creat.*, Wittenberg 1595, p. 62.

«Que otros admiren la creación; personalmente admiro más la redención; es maravilloso que nuestra carne y nuestros huesos hayan sido formados por Dios, pero todavía es más maravilloso que Dios haya querido él mismo convertirse en carne de nuestra carne y en hueso de nuestros huesos»: J. Gerhard, *Medit. sacrae,* 15.

«Los paganos sólo saben de Dios que es creador»: Lutero II, 327.

El hecho de que la providencia tiene al hombre por único fin y objeto esencial resulta del hecho de que para la fe religiosa todas las cosas y todos los seres son creados para el hombre.

«Somos señores no sólo de los pájaros, sino de todas las creaturas vivientes, y todas las cosas han sido puestas a nuestro servicio y han sido creadas para nosotros»: Lutero IX, 281.

hombre por sus propiedades intelectuales y morales. Cuanto más espíritu, tanta más providencia». Esto significa que la providencia no hace sino expresar la valía del hombre; ella no es algo distinto de la calidad del hombre, de su naturaleza. De ahí que objetivamente sea igual que haya o no haya una providencia, porque como el hombre, así la providencia. La providencia es una idea piadosa —con frecuencia, una simple frase— que, como todas las ideas religiosas, vista a la luz se disuelve en el ser de la naturaleza o del hombre.

Pero si las cosas han sido creadas para el hombre se conservan también únicamente por él, y si las cosas son simples medios para el hombre, no están bajo la protección de ninguna ley, respecto del hombre no tienen ningún derecho. Esta carencia de derecho propio de las cosas se manifiesta en el milagro.

XIII

La negación de la providencia es la negación de Dios.

«Quien niega la providencia, niega simplemente la esencia de Dios, y afirma realmente que Dios no existe [...]. Si Dios no se preocupa de lo humano, consciente o inconscientemente, entonces la religión no tiene ninguna razón de ser, puesto que no hay ninguna salvación»: Juan Trithemius, *Tract. de provid. Dei.*

«Si Dios existe, entonces es providencial, en cuanto Dios, porque la divinidad no puede atribuirsele sino en cuanto conserva el pasado, conoce el presente y prevé el porvenir[8]. Negando la providencia, Epicuro negaba, pues, la existencia de Dios. Pero cuando admitía la existencia, admitía, al mismo tiempo, la providencia. La una no puede ser, ni ser pensada sin la otra»: Lactancio, en Petavius, *Theol. dogm.* I, lib. VIII, c. 1, § 14.

«Aristóteles, sin embargo, dice expresamente que Dios es un loco, llega seriamente a tenerlo por tal, pensando que no conoce nada de nuestros asuntos, que ignora y no ve ninguno de nuestros proyectos, y que sólo se contempla a sí mismo [...]. ¿Qué nos importa semejante Dios o señor? ¿Qué ventajas podemos obtener de semejante Dios?»: Lutero, en Walch, *Philos. Lexikon,* art. Providencia.

La providencia constituye, pues, la prueba más evidente, la menos contradictoria, de que en la religión, en la esencia de Dios mismo no se trata más que del hombre, de que el misterio de la teología es antropología, y de que el misterio del ser infinito, es el ser finito. «Dios ve al hombre» significa lo siguiente: el hombre no ve en Dios más que a sí mismo; «Dios se preocupa del hombre» significa que la preocupación del hombre por sí mismo es su esencia suprema. La realidad de Dios se ha convertido en dependiente de la actividad divina: un Dios inactivo no es un Dios real. Pero no hay

8. También de aquí resulta que el contenido, el ser de Dios es el mundo, pero como objeto de la capacidad mental e imaginativa del hombre que entrelaza pasado, presente y futuro.

actividad sin objeto: únicamente el objeto puede transformar la actividad simplemente posible en una actividad real. Este objeto es el hombre. Si el hombre no existiera, Dios no tendría ningún motivo para actuar. El hombre es, pues, el principio motor, el alma de Dios. Un Dios que no ve ni escucha al hombre, un Dios que no tiene al hombre dentro de sí mismo, es un Dios ciego y sordo, es decir, un Dios perezoso, vacío y sin contenido. Por consiguiente, la plenitud del ser divino es la del ser humano y, por consiguiente, la divinidad de Dios es la divinidad del ser humano. «Yo para mí mismo», tal es el misterio desesperado del epicureísmo, del estoicismo y del panteísmo; «Dios para mí mismo», tal es el misterio tranquilizador de la religión, del cristianismo. ¿El hombre es para Dios, o Dios para el hombre? Cierto, en la religión, el hombre existe para Dios, pero únicamente porque Dios existe para el hombre. Yo existo para Dios porque Dios existe para mí.

La providencia es idéntica al poder productor de milagros, ella es la libertad sobrenatural respecto de la naturaleza, la dominación del libre-arbitrio sobre la ley.

«Lo mismo privan del honor a Dios que de la tranquilidad al hombre aquellos que encierran la providencia en límites tan estrechos, como si dejara que todas las cosas siguieran su curso según una ley eterna de la naturaleza, porque entonces no habría nadie más digno de piedad que el hombre, pues estaría expuesto a todo movimiento del cielo, del aire, de la tierra y de las aguas, si todo lo que se opone al bien del hombre no dependiera de la libre voluntad divina, si, por lo tanto, no pudiera utilizar las creaturas en función del fin que él adopte siguiendo su voluntad»: Calvino, *o. c.* I, c. 16, § 3, 7.

«La providencia divina produce sus efectos tanto a través de intermediarios (es decir, mediante causas naturales), como sin intermediarios y, algunas veces, hasta contra ellos»: *Ibidem.*, c. 17, § 1.

«Aunque Dios conserve la naturaleza, sin embargo ha hecho retroceder una vez al sol contra el orden de la naturaleza. No está, pues, como pretenden los estoicos, ligado en sus efectos a las causas naturales, sino que gobierna la naturaleza mediante decretos completamente libres. La causa primera hace muchas cosas sin, y hasta contra las causas naturales, porque es un ser libre»: Melanchton, *Loci de causa peccati,* pp. 82-83.

«La sagrada Escritura enseña que Dios en el ejercicio de la providencia es un ser libre, que, aun conservando frecuentemente el orden de su obra, no está sin embargo, unido a él; pero 1) todo lo que hace por causas naturales (*causas secundas*) puede hacerlo él mismo prescindiendo de ellas, 2) de las causas naturales puede sa-

car un efecto diferente al que implica su naturaleza y su estructura, 3) puede impedir, cambiar, suavizar, reforzar el efecto de las causas naturales en actividad. En el modo de acción de la providencia divina, no hay lugar para un encadenamiento estoico de causas»: M. Chemnitius, *o. c.*, pp. 316-317.

«Dios gobierna la naturaleza con una libertad sin límites. Debemos rendir a Dios este honor: puede y quiere ayudarnos, hasta cuando estamos abandonados de la naturaleza entera, y esto mismo en contradicción con la serie de todas las causas naturales»: C. Peucerus, *De praecip. divinat. gener.*, Servestae 1591, 44.

«¿Cómo hacer coincidir esto? El aire produce alimentos y podredumbre y, por todas partes, piedras o rocas dejan que fluya el agua; es un don maravilloso. Tan extraordinario y extraño como que los granos puedan crecer en la tierra. ¿Quién es capaz de un arte semejante? ¿Quién posee semejante poder? Dios, que hace cosas semejantes y no según naturaleza, para que podamos imaginarnos qué clase de Dios es y qué poder posee, y que sin perder valor ni desesperar de él, creamos firmemente y con confianza que puede transformar el cuero de mi bolsa en oro, el polvo en grano y el aire en bodega llena de vino. Debemos confiar en él respecto de todo esto: posee semejante poder; debemos saber que tenemos un Dios que posee un poder semejante, y que alrededor de él no hay más que nieve y lluvia milagrosa»: Lutero III, 594.

La omnipotencia de la providencia es la omnipotencia del sentimiento humano que se libera de todas las determinaciones y de todas las leyes naturales. Es la oración quien realiza esta omnipotencia. La oración es omnipotente.

«La oración de la fe ayudará a los enfermos [...]. La oración del justo puede mucho. Elías era un hombre como nosotros, y su oración hizo que no lloviera, no llovió en tres años y siete meses. Pero cuando oró de nuevo el cielo concedió la lluvia y la tierra dio sus frutos»: Santiago 5, 15-18.

«Si tenéis fe y no dudáis, no solamente haréis cosas como las de la higuera, sino que diréis a esta montaña: levántate y arrójate al mar, y se hará. Y todo lo que pidáis en una oración, se os dará en la medida en que creáis»: Mateo 21, 21-22

Por estas montañas en las que triunfan la fuerza de la oración o de la fe se puede entender no sólo las *res difficillimae,* siguiendo la expresión de los exegetas, que interpretan esta cita sólo como una figura de estilo hiperbólico, proverbial en los judíos, sino cosas todavía más imposibles racional y naturalmente: es lo que muestra el ejemplo de la higuera instantáneamente seca, al que se refiere la

cita. Aquí se expresa indudablemente la omnipotencia de la oración, de la fe, delante de la cual el poder de la naturaleza se anula y desaparece.

«La oración transforma los efectos de las causas naturales como sucedió con Iskia, rey de Judá, que cuando debía morir siguiendo el curso de las causas naturales, el profeta de Dios declaró: morirás y no permanecerás en esta vida; pero el curso de la naturaleza cambió con la oración del rey»: J. L. Vives, *o. c.*, 132.

«La naturaleza cede a las oraciones de Moisés, de Elías, de Eliseo, de Isaías, y de otros hombres piadosos, como lo dice Cristo»: Mateo 21.

«Todo lo que pidáis lo recibiréis, si creéis»: Melanchton, *Loci de creatione.*

«Celso exige a los cristianos que no nieguen a César el servicio militar. A esto responde Orígenes que los cristianos abaten por sus oraciones a los demonios, como destructores de la paz y provocadores de la guerra, siendo más útiles al emperador que aquellos que luchan por medio de las armas para la salvación de la ciudad»: *Adv. Celsum, S. Gelenio interpr.*, lib. VIII.

«En Inglaterra, bajo el pretexto de que la oración de la iglesia tiene más poder que la acción de las armas, Eduardo el Confesor descargó al clero de pagar el censo a los daneses»: Eichborn, *Historia universal de la civilización y de la literatura de la Europa moderna* I, 1796, 387.

Las necesidades del hombre igualan la necesidad de la voluntad divina. En la oración, el hombre es el elemento activo, determinante, Dios es el elemento pasivo, determinado. Dios hace la voluntad del hombre.

«Dios cumple la voluntad de los que le temen y hace concordar su voluntad con la nuestra [...] porque el texto dice bastante claramente que Lot no debía permanecer en la llanura, sino huir hacia la montaña. Pero Dios cambió esta decisión porque Lot le teme y honra». «Tenemos en la Escritura muchos otros testimonios que prueban que Dios se deja influenciar, y que somete su voluntad a la nuestra». «Tal era la orden del poder divino: el sol debía mantener su curso ordinario; pero cuando Josué, obligado por la necesidad en que se encontraba, invocó al Señor y ordenó al sol pararse, el sol se paró por la palabra de Josué. Interrogad al astrónomo para saber cuán grande fue la maravilla»: Lutero II, 226.

«Señor, padezco gran necesidad, y gran peligro corporal y espiritual, tengo necesidad de tu ayuda y de tu socorro; por eso te pido que me los concedas». «Que continúe mendigando sin vergüenza,

tiene motivo, y nuestro señor lo prefiere, porque es menos repugnante que nosotros»: *Idem,* XVI, 150.

XIV

La fe es la libertad y la felicidad que el sentimiento encuentra en sí mismo. El sentimiento que se objetiva se reafirma en esta libertad; la reacción del sentimiento respecto de la naturaleza es el libre arbitrio de la imaginación.

«¿Qué hay de más opuesto a la fe que el querer creer sólo en lo que puede concebir la razón? La fe en Dios, dice el bienaventurado papa Gregorio, no tiene ningún mérito si la razón humana le suministra las pruebas»: Bernardo, *Ad dom. papam Innocentium.*

«La concepción de una virgen no puede ser deducida por la razón, ni demostrada por la razón, ya no sería milagrosa»: *Concil. Toletan.* XI, art. XIV, en Carranza, *Summa.*

«¿Por qué no se puede creer que María haya concebido y, al mismo tiempo, permanecido virgen, contra el proceso natural del nacimiento, mientras que contra el curso ordinario de la naturaleza el mar ha visto y ha oído, y el Jordán ha vuelto a su fuente? Se puede creer que una virgen engendre cuando leemos que una roca da agua y que el mar se mantiene en pie como una montaña»: Ambrosio, *Epist.,* lib. X, 81.

«Es maravilloso, hermanos míos, lo que se dice de este sacramento: Exige necesariamente la fe y excluye toda razón»: Bernardo, *De coena dom.*

«¿Por qué desear el orden de la naturaleza en el cuerpo del Cristo, cuando ha nacido de una virgen en contradicción con el orden de la naturaleza?: Pedro Lombardo, lib. IV, dist. X, c. 2.

«Es en honor de la fe el creer lo que rebasa la razón, porque, entonces, el hombre niega su entendimiento y todos sus sentidos: *Idem, Addit. Henrici de Vurimaria,* dist. XII, c. 5.

«Todos los artículos de nuestra fe parecen ridículos y absurdos para la razón [...] porque nosotros, cristianos, somos locos a los ojos del mundo, por creer que María es la verdadera madre de este niño siendo, al mismo tiempo, virgen pura. Porque esto no va sólo contra toda razón, sino también contra la creación de Dios, que dijo a Adán y a Eva: creced y multiplicaos». «De ahí que no se deba considerar si una cosa es posible; más bien, debemos decir: Dios lo ha dicho; por eso esto sucederá a pesar de que sea imposible. Por-

que aunque yo no pueda percibirlo ni verlo, es, sin embargo, el Señor quien puede hacer posible lo imposible, y sacar todo de la nada»: Lutero XVI, 570, 148, 149.

«¿Qué hay de más maravilloso sino que Dios y el hombre formen una sola persona, que sea el hijo de Dios y de María y, sin embargo, un solo hijo que comprenderá un día, y por toda la eternidad, este misterio de que Dios es hombre, que una creatura es creadora, y que el creador es una creatura?»: *Idem,* VII, 128.

Por consiguiente, el objeto esencial de la fe es el milagro; pero no el milagro sensible ordinario, objeto de la mirada desvergonzada de la curiosidad y de la incredulidad, de una manera general, no el fenómeno, sino la esencia del milagro, no el hecho, sino el poder del milagro, el ser que realiza el milagro, que en el milagro se manifiesta y se revela. Y este poder del milagro es siempre actual en la fe; el protestantismo mismo cree en la duración ininterrumpida de la fuerza milagrosa; niega, simplemente, la necesidad de que se manifieste todavía hoy bajo la forma de signos sensibles particulares en función de intereses dogmáticos.

«Algunos han dicho que los signos han sido la manifestación del espíritu al principio del cristianismo, y que en la actualidad han cesado ya. Es un error; porque todavía en la actualidad existe una fuerza semejante, el hecho de que no actúe actualmente no significa nada. Porque poseemos el poder de producir tales signos». «En la actualidad, cuando el evangelio se ha difundido y ha sido anunciado en el mundo entero, ya no es necesario producir signos, como en el tiempo de los apóstoles. Pero si fuera necesario, y si se quisiera perseguir al evangelio, entonces deberíamos también realizar signos»: Lutero XIII, 642, 648.

Para la fe el milagro es tan esencial, tan natural, que hasta los fenómenos naturales constituyen para ella milagros, es decir, milagros no en el sentido físico, sino en el sentido teológico, sobrenaturalista.

«En el principio dijo Dios: que la tierra produzca hierbas, etc. Esta misma palabra que el creador ha pronunciado hace salir la cereza de la rama seca y al cerezo de la pequeña célula. Es la omnipotencia de Dios que hace que de los huevos salgan polluelos, de esta manera Dios nos predica todos los días la resurrección de los muertos, y nos ha dado tantos ejemplos y experiencias de este artículo como creaturas existen»: Lutero X, 432; cf. también, III, 586, 592, y Agustín, *Enarr. in Ps.* 90, serm. II, c. 6.

Si, por consiguiente, la fe no exige ni tiene necesidad de ningún milagro particular, es porque para la fe todo es milagroso, todo es efecto de la fuerza milagrosa de Dios. La fe religiosa no poseè nin-

guna intuición de la naturaleza. No existe para ella, tal como existe para nosotros. Únicamente la voluntad de Dios es para ella el fundamento, la ligazón, la necesidad de las cosas.

«Dios podría habernos hecho hombres como Adán y Eva, es decir, por sí mismo, sin padre ni madre; del mismo modo que podría reinar prescindiendo de príncipes; también podría darnos la luz sin sol ni estrellas, y pan sin arados, sin campos ni trabajo. Pero no quiere»: Lutero XVI, 614.

Seguramente, «Dios tiene también necesidad de ciertos medios, y realiza sus maravillas utilizando el servicio y la mediación de la naturaleza». Por consiguiente, evidentemente por razones muy naturales, debemos, también, «no rechazar los medios e instrumentos de la naturaleza». «Se puede, debemos servirnos de la medicina, porque es un medio creado para conservar la salud»: Lutero I, 508.

Pero —y esto es lo único decisivo— no es necesario emplear un medio natural para curar; puedo también ser socorrido inmediatamente por Dios. Lo que Dios hace habitualmente con la mediación de la naturaleza, puede hacerlo sin ella, y hasta contra ella, y lo hace excepcionalmente, cuando quiere. «Dios habría podido, dice Lutero en el mismo lugar, conservar un año entero sin alimentos a Noé y los animales, con la misma facilidad que ha conservado durante cuarenta días sin alimentos a Moisés, Elías y Cristo». «Es indiferente que lo haga frecuente o raramente; es suficiente que lo haga una vez por lo menos; lo que se hace una vez, puede hacerse innumerables veces. Un solo milagro posee un significado universal, el significado de un ejemplo. Un acto como el paso del mar rojo nos muestra como figura y ejemplo lo que sucederá también con nosotros»: Lutero III, 596. «Estos milagros están escritos delante de nosotros que hemos sido escogidos»: IX, 142.

Los medios naturales que Dios emplea cuando no realiza milagros no tienen más significado que los medios naturales que utiliza cuando realiza milagros. Si Dios quiere que los animales puedan vivir tanto con alimentos como sin ellos, entonces los alimentos están en sí mismos tan privados de necesidad para la conservación de la vida, son tan indiferentes, tan accidentales, tan arbitrarios como el barro con el que Cristo cura los ciegos, o el bastón con el que Moisés dividió las aguas del mar, porque Dios pudo hacerlo también sin bastón. «La fe es más fuerte que el cielo, la tierra, y todas las creaturas». «La fe ha hecho brotar agua de la piedra, lo mismo que hace salir agua del fuego y puede realizar lo contrario»: Lutero III, 564-565. Lo que significa: para la fe no hay límites, ni ley, ni necesidad, ni naturaleza, sólo existe la voluntad de Dios res-

pecto de la cual todas las fuerzas y todas las cosas son nada. Si, por lo tanto, en la miseria y la necesidad el creyente recurre a los medios naturales, no hace más que seguir la voz de la razón natural. El único medio inmanente a la fe, y que no la contradice, que no la oprime desde el exterior, consciente y voluntariamente o no, el único remedio contra el mal y la miseria, es únicamente la oración; porque «la oración es omnipotente»: Lutero IX, 27. ¿Por qué todavía un medio natural? Porque aun en el caso de utilización de semejante medio su efecto no es totalmente el suyo propio, sino el de la voluntad sobrenatural de Dios o, más bien, el efecto de la fuerza de la ley, de la oración; porque es la oración, la fe, quien determina la voluntad de Dios. «Tu fe te ha salvado». De este modo la fe reduce a pura nada, por lo menos teóricamente, el instrumento natural que ella reconoce prácticamente, convirtiendo los efectos de este último en efectos de Dios, es decir, en efectos que habrían podido producirse también sin ese medio. El efecto natural no es más que un milagro circunstancial, figurado, oculto; un milagro que no parece un milagro, sino que sólo puede ser visto como tal por los ojos de la fe, y no por los ojos naturales. Únicamente en la expresión y no en la cosa hay distinción entre un efecto de Dios mediato o inmediato, milagroso o natural. Cuando Dios o la fe se sirven de un medio natural hablan de manera diferente a como piensan; si utilizan el milagro hablan como piensan; pero en los dos casos piensan lo mismo. En el efecto mediato de Dios, la fe está separada de sí misma, porque entonces los sentidos niegan lo que la fe afirma; en el milagro, al contrario, la fe es idéntica consigo misma, porque el fenómeno coincide entonces con la esencia, los sentidos con la fe, la expresión con la cosa. El milagro es el *terminus technicus* de la fe.

XV

La resurrección de Cristo es la inmortalidad personal, es decir, carnal como hecho sensible, indudable.

«Cristo ha resucitado, es algo ya cumplido. Se ha mostrado a los discípulos y a los creyentes; la materialidad palpable de su cuerpo ha sido atestiguada [...] la fe no sólo ha sido confirmada en los corazones, sino también a los ojos de los hombres»: Agustín, *Sermones ad pop.*, 242, c. 1, serm. 361, c. 8; sobre esto cf. también Melanchton, *Loci de resurrec. mort.*

«Los filósofos que han querido ser los mejores entre todos creían que por la muerte el alma era liberada del cuerpo, y que después de

haberse escapado del cuerpo como de una prisión, volvía a la comunidad de los dioses, donde estaba liberada de todas las coerciones corporales. Los filósofos han soñado con semejante inmortalidad, aunque no la pudieran mantener por bastante cierta, ni tampoco defenderla. Muy diferente de la enseñanza de la Escritura relativa a la resurrección y la vida eterna, puesto que nos muestra de manera tan cierta el objeto de esta esperanza, que no podemos dudar en absoluto»: Lutero I, 459.

XVI

El cristianismo ha hecho del hombre un ser fuera del mundo sobrenatural.

«Porque no poseemos aquí abajo la ciudad permanente, sino que buscamos la ciudad del futuro»: Hebreos 13, 14. «Mientras permanezcamos en este cuerpo, estamos en camino hacia el Señor»: 2 Corintios 5, 6.

«Si en este cuerpo que es el nuestro estamos exiliados, y si nuestra vida en este cuerpo no es más que una peregrinación, cuanto más los bienes que poseemos para servir a nuestro cuerpo, como casas, campos, dinero, etc., no son más que cosas extranjeras y peregrinaciones». «De ahí que nosotros debamos vivir en esta vida como extranjeros, hasta que no hayamos alcanzado la verdadera patria, y recibido una vida mejor, que es eterna»: Lutero II, 240, 370.

«Nuestra existencia (no existencia pasajera, sino nuestro derecho de ciudad πολίτευμα, *civitas aut ius civitatis*) se encuentra en los cielos, en donde esperamos ardientemente al salvador Jesucristo que transfigurará nuestro cuerpo de miseria para conformarlo a su cuerpo de gloria, con la fuerza que tiene de poder someter todas las cosas»: Filipenses 3, 20.

«El mundo no engendra al hombre, y tampoco constituye una parte de él»: Lactancio, *Div. inst.*, lib. II, c. 6. «El cielo pertenece al mundo, pero el hombre es superior al mundo»: Ambrosio, *Epist.*, lib. VI, ep. 38.

«Hombre, conoce tu dignidad, conoce la gloria de la naturaleza humana. Ciertamente tú tienes el cuerpo en común con el mundo, pero tienes también algo de más sublime, y no se te puede comparar en absoluto a las demás creaturas»: Bernardo, *Opp.*, Basil. 1552, 79.

«El cristiano se eleva por encima del mundo entero; ni siquiera

permanece bajo la bóveda celeste, sino que sobrevuela en espíritu los espacios celestes, y es por decirlo así transportado fuera del mundo por un entusiasmo sagrado, ofrece a Dios sus oraciones»: orígenes, *Contra Celsum*, ed. Hoeschelio, 370.

«¿Qué haces tú, hermano, en el mundo de los hombres, tú que eres más grande que el mundo de Dios?»: Jerónimo, *Ad Heliod. de laude vitae solit.*

«El mundo entero no vale una sola alma, porque Dios no se ha ofrecido en sacrificio por el mundo, sino por el alma humana. El valor del alma humana es, pues, más elevado, porque sólo ha podido ser salvada por la sangre de Cristo»: Pseudo-Bernardo, *Melit. devotiss.*, c. 11.

«Dice Agustín: la justificación del pecador es una obra más grande que la creación del cielo y la tierra, porque éstos pasarán, pero la salvación y la justificación de los predestinados persistirán. Agustín tiene razón. Cierto, el bien del todo es más importante que el bien del individuo, si los dos pertenecen al mismo género, pero el bien que la gracia confiere a uno solo es superior al bien natural del mundo entero»: Tomás de Aquino, *Summa*, I-II, q. 119, a. 9.

«Como vale más perder el mundo entero que perder a Dios que ha creado el mundo y puede crear otros muchos innumerables, él que vale más que cien mil mundos. Porque ¿cómo comparar lo eterno y lo temporal? Un alma es mejor que el mundo entero»: Lutero XIX, 21.

XVII

El celibato y el monaquismo —naturalmente bajo su forma y en su significación religiosa— son manifestaciones sensibles, consecuencias necesarias de la esencia sobrenaturalista, extramundana del cristianismo.

Cierto es —la razón la damos implícitamente en este libro— que contradicen también al cristianismo, pero únicamente porque el cristianismo es él mismo una contradicción. Contradicen al cristianismo exotérico, práctico, pero no al cristianismo esotérico y teórico; contradicen al amor cristiano en la medida en que éste se refiere al hombre, pero no a la fe cristiana, al amor cristiano en tanto que no ama al hombre sino por Dios, y se refiere a Dios en cuanto ser sobrenatural y extramundano. Ciertamente la Biblia no contiene nada que se refiera al celibato y al monaquismo, lo que

por otra parte es muy natural. Al principio del cristianismo se trataba únicamente de reconocer a Jesús como Cristo, como mesías, y convertir a judíos y paganos. Y esta conversión era tanto más urgente cuanto que se creía cercana la época del juicio y del fin del mundo; *periculum in mora.* En general, lo que faltaba para la tranquilidad y la contemplación del monaquismo era el tiempo y la ocasión. De ahí debía dominar un espíritu más práctico y también más liberal que en los tiempos ulteriores en los que el cristianismo había llegado ya a la dominación mundial, habiendo alcanzado un cierto proselitismo (sobre esto cf. Carranza, *Summa,* p. 256). Una vez realizado en el mundo, el cristianismo debía transformar necesariamente su tendencia sobrenatural y supramundana separándose del mundo en el mundo mismo. Y este espíritu de separación respecto de la vida, del cuerpo, del mundo, por consiguiente, esta tendencia supra y anticósmica resulta de un espíritu y de un sentido auténticamente bíblicos. Además de los pasajes ya citados y otros bien conocidos, podemos añadir los que siguen a título de ejemplo:

«Quien odia su vida en este mundo, la conservará por la vida eterna»: Juan, 12, 25. «Porque sé que en mí, es decir, en mi carne, ningún bien habita»: Romanos 7, 18. «*Veteres enim omnis vitiositatis in agendo origines ad corpus referebant*»: J. G. Rosenmüller, *Scholia.* «Habiendo sufrido Cristo en la carne, armaros también vosotros de este mismo pensamiento, a saber: que ha sufrido en la carne, que ha roto con el pecado»: 1 Pedro 4, 1. «Tengo el deseo de irme y de estar con Cristo»: Filipenses 1, 23. «Estamos, pues, llenos de seguridad y preferimos abandonar este cuerpo para ir a permanecer cerca del Señor»: 2 Corintios 5, 8.

El muro que separa al hombre de Dios es, por consiguiente, el cuerpo (por lo menos el cuerpo material, el cuerpo real); el cuerpo como obstáculo a la unión con Dios, el cuerpo como algo negativo, debe ser negado. Que mediante el mundo, objeto de negación en el cristianismo, sea necesario comprender no la vida vana de placeres, sino el mundo real y objetivo, esto es lo que enseña de una manera popular la creencia que afirma que en el momento de la venida del Señor, es decir, en el momento del cumplimiento de la religión cristiana, desaparecerán el cielo y la tierra.

No se puede menospreciar lo que distingue la creencia de los cristianos y la de los filósofos paganos respecto al fin del mundo. El fin del mundo cristiano es sólo una crisis de la fe: la separación de lo que es cristiano y de lo que es anticristiano, el triunfo de la fe sobre el mundo, un juicio de Dios, un acto sobrenaturalista y anticósmico.

«Pero los cielos y la tierra actuales la misma palabra los ha dejado de lado y en reserva para el fuego, en vista del día del juicio y de la ruina, castigo y condenación de los impíos»: 2 Pedro 3, 7.

El fin del mundo pagano es una crisis del cosmos mismo, un proceso conforme a la ley, fundado en la esencia de la naturaleza.

«El origen del mundo contiene no sólo los elementos de los cambios ulteriores de la tierra, sino el sol, la luna, los principios de la vida. En él se encuentra la inundación que se produce según la ley del mundo como el invierno y el verano»: Séneca, *Nat. quaest.*, lib. III, c. 29. Es el principio vital inmanente al mundo, la esencia del mundo mismo que engendra esta crisis a partir de sí mismo.

«El agua y el fuego son los señores de la tierra. Es de ellos de donde proviene tanto su nacimiento como su fin»: *Ibidem,* c. 28.

«Todo lo que es no volverá a ser, pero no será destruido sino disuelto»: Ders., *Epist.* 71.

Los cristianos se excluyen del fin del mundo: «Enviará a sus ángeles con una trompeta para reunir a todos sus elegidos de los cuatro puntos del horizonte, de un cabo al otro de los cielos»: Mateo 24, 31. «Ni un solo cabello de vuestra cabeza caerá [...]. Entonces se verá al Hijo del hombre venir en una nube con poder y gloria. Cuando esto comience a suceder, levantad los ojos y erguid la cabeza, porque vuestra liberación está próxima»: Lucas 21, 17.27-28. «Estad vigilantes y orad para que podáis escapar de todo lo que debe suceder y manteneros delante del Hijo del hombre»: Lucas 21, 36.

Los paganos, al contrario, identificaban su destino con el destino del mundo: «Este universo que abarca la totalidad de lo divino y de lo humano se dispersará un día y se hundirá en el desorden y en las tinieblas. ¡Que se venga a llorar las almas particulares! ¿Quién es lo bastante orgulloso y desmesurado como para desear que se haga por él y por los suyos una excepción en este destino general de la naturaleza perecedera?»: *Cons. ad Polyb.*, c. 20 y 21. «Por consiguiente todo lo que es humano tendrá un fin, ni los muros ni las torres constituirán una defensa. Los templos no ayudarán a los que se refugian en ellos»: Séneca, *Nat. quaest.*, lib. III, c. 29.

Aquí volvemos a encontrar la distinción característica entre paganismo y cristianismo. El pagano se olvidaba a sí mismo en favor del mundo; el cristiano olvida al mundo en favor de sí mismo. Del mismo modo que el pagano identificaba su fin con el del mundo, identificaba también su renacimiento y su inmortalidad con el del mundo. Para el pagano el hombre era un ser ordinario, para el cristiano, es un ser de elección; para este último, la inmortalidad es un privilegio del hombre, mientras que para el primero constituía un

bien común que reivindicaba para sí mismo sólo en la medida en la que hacía participar también a los otros seres. Los cristianos esperaban el fin del mundo inmediatamente, porque la religión cristiana no tiene en sí misma ningún principio de desarrollo cósmico —todo desarrollo en el cristianismo se ha producido únicamente en contradicción con su propia esencia— porque supuesta la existencia carnal de Dios, es decir, supuesta la inmediata identidad de la esencia del género y del individuo, todo se ha alcanzado ya, el hilo vital de la historia se ha roto: el único pensamiento de futuro que subsistía era el de la repetición, el del retorno del Señor. Los paganos, al contrario, situaban el fin del mundo en un futuro lejano[9], porque, viviendo en la contemplación del universo, no hacían moverse el cielo y la tierra en función de sí mismos —porque ampliaban la conciencia de sí y la liberaban mediante la conciencia del género— y porque situaban la inmortalidad únicamente en la inmortalidad del género, sin reservarse el futuro, sino dejándoselo a las generaciones venideras.

«Tiempo vendrá en que nuestros descendientes se extrañarán de que no sepamos cosas tan evidentes»: Séneca, *Nat. quaest.*, lib. VII, c. 25. Quien pone en sí mismo la inmortalidad, niega el principio del desarrollo histórico. Siguiendo a Pedro, los cristianos esperaban una nueva tierra y un nuevo cielo. Pero con esta tierra cristiana, es decir supraterrestre, el teatro de la historia está cerrado para siempre de ahora en adelante, el fin del mundo real ha llegado ya. Los paganos, al contrario, no asignan ningún límite al desarrollo del universo, hacen simplemente perecer al mundo, para que renazca rejuvenecido en tanto que mundo real, y le conceden la vida eterna. El fin del mundo cristiano era objeto de sentimiento, de temor y de deseo, el fin del mundo de los paganos es objeto de la razón y de la contemplación de la naturaleza.

XVIII

La virginidad inmaculada es el principio de la salvación, el principio del nuevo mundo, del mundo cristiano.

«Una virgen ha engendrado la salvación del mundo, una virgen ha concebido la vida de todos [...]. Una virgen ha llevado en su seno

9. También los epicúreos imaginan cercano el ocaso del mundo (*Lucret.* lib. V y II), pero con ello no se elimina la mencionada diferencia entre la concepción pagana y cristiana del mundo.

a aquel que el mundo no puede contener [...]. Por el hombre y la mujer la carne fue expulsada del paraíso, por la Virgen está unida a Dios»: Ambrosio, *Epist.*, lib. X, ep. 82; cf. también *Epist.*, 81.

«La castidad une el hombre al cielo. Buena es la castidad conyugal, pero mejor todavía la continencia de las viudas, perfecta la integridad virginal»: Pseudo-Bernardo, *De modo bene viv.*, 22.

«Recuerda siempre que fue la mujer quien expulsó al habitante del paraíso de su propiedad»: Jerónimo, *Epist. Nepotiano.*

«Cristo mismo ha demostrado con su ejemplo que la vida virginal es la vida verdadera y perfecta. Por esta razón no ha decretado una ley especial (no todos comprenden la palabra que ha pronunciado), pero nos lo ha enseñado con actos»: Juan Damasceno, *Ortho. fidei*, lib. IV, c. 25.

«¿Qué gloria no será preferida a la virginidad? ¿La gloria de los ángeles? El ángel posee la virginidad, pero no tiene carne; por consiguiente, es más feliz que fuerte»: Bernardo, *Epist. 113 ad Sophiam virginem.*

Si, por consiguiente, la abstinencia respecto de la satisfacción del instinto sexual, si la negación de la diferencia sexual y, por consiguiente, del amor sexual —¿qué es el uno sin el otro?— constituyen el principio de la salvación y del cielo cristiano, necesariamente la satisfacción del instinto sexual, el amor sexual, fundamento del matrimonio, es la fuente del pecado y del mal. Ciertamente es así. El misterio del pecado original es el misterio del placer sexual. Todos los hombres son concebidos en el pecado, porque han sido concebidos en medio del placer y de la alegría de los sentidos, es decir, de la naturaleza. La procreación es un acto de placer de los sentidos, por consiguiente, un pecado. El pecado se propaga de Adán hasta nosotros, precisamente porque la propagación es el acto de la generación natural. Tal es, pues, el misterio del pecado original cristiano.

«Qué lejos está de la verdad quien afirme que es Dios quien ha puesto la voluptuosidad en el hombre. ¿Cómo podría conducirnos al paraíso la única que nos ha expulsado?»: Ambrosio, *Epist.*, lib. X, ep. 82.

«La voluptuosidad no puede existir sin culpabilidad»: Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 31, c. 5. «Todos nosotros hemos nacido en el pecado y llevamos con nosotros la falta original, puesto que hemos sido concebidos en el goce carnal»: Gregorio, en Pedro Lombardo, lib. II, dist. 30, c. 2.

«No dudes de que todo hombre concebido en el trato de hombre y mujer nace con pecado original [...]. De este modo aparece claramente lo que es el pecado original, es decir, la concupiscencia que

por medio de Adán se ha transmitido a todos los hombres concebidos en la concupiscencia»: *Ibidem,* c. 3; cf. también dist. 31, c. 1; «La causa de los pecados se encuentra en la carne»: Ambrosio, *ibidem.*

«Cristo es sin pecado, original o adquirido; ha venido a la tierra sin la voluptuosidad de la concupiscencia; para él no existió atadura alguna [...]. Todo ser engendrado está condenado»: Agustín, *Serm. ad pop.,* p. 294, c. l0, 16.

«El hombre ha nacido de la mujer, por consiguiente, con pecado»: Bernardo, *De consid.,* lib. II; cf. también *Epist.,* 174.

«Todo el que nace de un padre y de una madre es pecador, cae bajo la cólera y la maldición divina, y es condenado a muerte». «Todos los hombres que han nacido de un padre y de una madre son hijos de la cólera por naturaleza, como lo atestigua Pablo en Efesios 2». «Nuestra concepción y nuestro nacimiento son pecadores y licenciosos»: Lutero XVI, 246, 573.

Estos ejemplos iluminan suficientemente el hecho de que el «comportamiento carnal» —aun el beso es comercio carnal, *voluptas*— es el pecado fundamental, el mal fundamental de la humanidad, y que, por consiguiente, la base del matrimonio, es decir, el instinto sexual, para ser franco, es un producto del diablo. Ciertamente la creatura en cuanto creada por Dios es buena, pero hace ya mucho tiempo que no existe tal como Dios la ha creado. El diablo la ha desviado de Dios, más tarde la ha corrompido totalmente. «Maldita sea la tierra por tu causa». Por lo demás, el caso de la creatura es simplemente una hipótesis por la que la fe expulsa de su espíritu la pesada e inquietante contradicción siguiendo la cual la naturaleza es un producto de Dios, aunque sin embargo, tal como es en realidad, no se adapte a Dios, es decir, al sentimiento cristiano.

Por supuesto, el cristianismo no considera como algo pecador, impuro, la carne en cuanto carne, la materia en cuanto materia; al contrario, ha atacado violentamente a los herejes que expresaron semejante punto de vista y rechazaban el matrimonio (cf. por ejemplo Agustín, *Contra Faustum,* lib. 29, c. 4; lib. 30, c. 6; Clemente de Alejandría, *Stromata,* lib. III, y Bernardo, *Super Cantica,* serm. 66.) Por lo demás, haciendo abstracción del odio contra los herejes, que tan frecuentemente inspiró a la santa iglesia cristiana, y la hizo tan mundana, estos ataques se apoyaban en fundamentos, de los que no resulta en absoluto el reconocimiento de la naturaleza en cuanto tal, como también sobre las limitaciones, es decir, las negaciones que reducían este reconocimiento de la naturaleza a no ser más que aparente e ilusorio. La única diferencia entre herejes y or-

todoxos es la siguiente: los últimos decían indirectamente, de manera secreta y oculta, lo que los primeros expresaban clara y directamente, y por esta razón, de una manera chocante. No se puede separar el placer de la materia. Por decirlo así, el placer material no es más que la alegría que la materia experimenta a propósito de sí misma, su confirmación por sí misma. Toda alegría es confirmación de sí mismo, todo placer es manifestación de fuerza, es energía. Toda función orgánica en estado normal está unida a la voluptuosidad; hasta la respiración es un acto voluptuoso, que sin embargo no es experimentado como tal, porque es un proceso ininterrumpido. El que reconoce la pureza y la generación del comercio carnal en cuanto tal, de la carne en cuanto tal, manifestando al mismo tiempo que la carne goza de sí misma, del comercio carnal unido al placer de los sentidos como consecuencia del pecado original, por consiguiente como pecado, reconoce sólo la carne muerta, pero no la que vive; nos hace creer que condena, rechaza el acto de la generación, la materia en general, bajo la apariencia de no rechazarla, de reconocerla. El franco y sincero reconocimiento de la materialidad sensible, el que no es hipócrita, es el reconocimiento del goce de los sentidos. En una palabra, el que a imitación de la Biblia y de la iglesia no reconoce el placer de la carne —por supuesto el placer natural, normal, inseparable de la vida— éste no reconoce la carne. Lo que no es reconocido como fin en sí mismo —no como fin último— no es reconocido. Quien me permite disfrutar del vino sólo en cuanto medicina me prohíbe este placer. Que no se invoque la generosa distribución de vino en las bodas de Caná porque esta escena de la transformación del agua en vino nos transporta inmediatamente más allá de la naturaleza, a la región de lo sobrenatural. Allí donde, como en el cristianismo, se pone un cuerpo sobrenatural, espiritualista, como cuerpo verdadero, eterno, es decir, un cuerpo desembarazado de toda naturaleza, de toda carne, de toda tendencia objetiva, sensual, se niega y se pone como pura nada la materia efectivamente real, es decir, la materia de los sentidos hecha carne.

Ciertamente el cristianismo no ha hecho una ley del celibato —excepto tardíamente, para los sacerdotes—. Pero precisamente porque la castidad o más bien la privación del matrimonio o de sexo es la virtud suprema, trascendente, sobrenatural, celeste, no puede ser rebajada al rango de objeto de deber ordinario, está por encima de las leyes, siendo la virtud de la gracia y de la libertad divina.

Lo cual quiere decir: el celibato no es una ley en el sentido ordinario o judío, sino en el sentido cristiano, o para el sentido cristia-

no, que toma seriamente la virtud y la perfección cristiana, no una ley imperativa, sino una ley de confianza, no una ley explícita, sino una ley secreta, esotérica; un simple consejo, es decir, una ley que no se atreve a presentarse como ley, una ley para los refinados, no para la gran masa. Tú puedes casarte, sí, sin miedo de cometer un pecado, es decir, un pecado manifiesto, expreso, plebeyo; pero harás mucho mejor si no te casas; éste es mi consejo simplemente amistoso. *Omnia licent, sed non omnia expediunt.* Lo que se permite en la primera proposición se rechaza en la siguiente. *Licet*, dice el hombre; *non expedit,* dice el cristiano. Pero sólo lo que es bueno para el cristiano es para el hombre, en la medida en que quiere ser cristiano, medida de todos sus hechos y gestos *qui non expediunt, nec licent*: así concluye el sentimiento de la nobleza cristiana. El matrimonio no es por consiguiente más que una indulgencia respecto de las debilidades o, más bien, de la fuerza de la carne, una concesión del cristianismo a la naturaleza, una limitación en relación al sentido verdadero, pleno del cristianismo; pero es bueno, alabable, hasta sagrado en la medida en que constituye el mejor remedio contra la fornicación. No es reconocido ni sancionado por sí mismo en cuanto goce de sí mismo del amor sexual, de tal manera que en el cristianismo la santidad del matrimonio no es más que tartufería, ilusión, porque lo que no se reconoce por sí mismo, no es reconocido sino bajo la apariencia engañosa de que es realmente reconocido. La santificación del matrimonio existe, no para satisfacer y santificar la carne, sino para limitarla, someterla, matarla, para expulsar el diablo mediante el diablo.

«¿Quién empuja a los hombres y a las mujeres hacia el matrimonio y la licenciosidad? El comercio carnal, cuyo deseo ha hecho el Señor igual al de la licencia [...] de ahí proviene la santidad superior de la virgen, puesto que en sí misma no tiene ningún parentesco con la licencia»: Tertuliano, *De exhort. cast,* c. 9.

«En lo referente al matrimonio has aconsejado algo que es más valioso que lo que has permitido»: Agustín, *Confess.,* lib. X, c. 30.

«Es preferible casarse que arder»: 1 Corintios 7, 9. «Pero cuánto más vale todavía, dice Tertuliano desarrollando este texto, ni casarse ni arder. Puedo afirmar que lo que se permite no es nada bueno»: *Ad uxorem,* lib. I, c. 3.

«El matrimonio es un bien subordinado que no merece ningún premio, sino que sólo tiene el significado de un remedio. El primer matrimonio, el matrimonio en el paraíso, estaba prescrito, pero el segundo, el de después del paraíso, sólo era permitido por indulgencia; porque hemos aprendido del apóstol que el matrimonio es

autorizado al género humano para evitar la licenciosidad»: Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 26, c. 1 y 2.

«El maestro de las sentencias dice justamente que en el paraíso el matrimonio estaba ordenado como servicio, pero después del pecado, como remedio»: Lutero I, 349. «Cuando se comparan el matrimonio y la virginidad, ciertamente que la castidad es un don más noble que el matrimonio»: *Idem,* X, 319. «A los que la debilidad de su naturaleza no obliga al matrimonio, pero que son capaces de abstenerse, hacen bien en dispensarse de él»: *Idem,* V, 538.

La sofística cristiana objetará a esto que únicamente el matrimonio no cristiano, aquel que no está consagrado por el espíritu del cristianismo, es decir, aquel en el que la naturaleza no está adornada de imágenes piadosas, es profano. Pero si el matrimonio, si la naturaleza son sólo santificados por su relación con Cristo, no es entonces su santidad la que es enunciada, sino la del cristianismo, y la naturaleza en sí misma es profanada. Y la aureola con la que el cristianismo rodea el matrimonio a fin de oscurecer el entendimiento ¿no es acaso más que ilusión piadosa? El cristiano ¿puede, acaso, cumplir sus deberes conyugales sin sacrificar *nolens* y *volens* a la diosa pagana del amor? El cristiano tiene como fin el poblamiento de la iglesia cristiana, no la satisfacción del amor. El fin es santo, pero en sí mismo el medio es profano. *Coniugalis concubitus generandi gratia non habet culpam.* El cristiano, por lo menos el verdadero, niega por consiguiente la naturaleza —por lo menos debe hacerlo— satisfaciéndola; no quiere, desdeña más bien el medio por sí mismo, sólo quiere el fin *in abstracto;* hace con horror religioso, sobrenatural, lo que realiza, a pesar de él mismo, con placer natural, sensual. El cristiano no confiesa sinceramente su sensualidad, delante de su fe niega la naturaleza e, inversamente, niega su fe delante de la naturaleza, es decir, desautoriza públicamente lo que hace secretamente. Desde este punto de vista los paganos eran mejores, más verdaderos, más puros; no ocultaban su sensualidad, mientras los cristianos niegan que satisfacen su carne, al mismo tiempo que la satisfacen. Y todavía hoy los cristianos sostienen firmemente la teoría de su origen y de su destino celestial; todavía hoy niegan por afecto a lo sobrenatural su propio sexo, y se comportan frente a toda imagen cruda, frente a toda estatua desnuda como si fueran ángeles; todavía hoy aplastan, y hasta por la fuerza de la policía, toda confesión libre y sincera de la sensualidad, hasta la más inocente, pero sólo para provocar mediante la prohibición pública el goce secreto de la sensualidad. En una palabra, ¿cuál es en esta delicada materia la diferencia entre paganos y cristianos? Los

paganos confirmaban, los cristianos contradicen su fe con sus vidas. Los paganos hacen lo que quieren, los cristianos, lo que no quieren, los unos pecan con conciencia, los otros, contra su conciencia, los primeros pecan una vez, los segundos doblemente, los primeros por hipertrofia, los segundos por atrofia de la carne. El crimen específico de los paganos es el crimen mensurable y material de la licenciosidad, el de los cristianos es el crimen no mensurable y teológico de la hipocresía, esta hipocresía cuya manifestación más notable era ciertamente el jesuitismo, de alcance histórico mundial, aunque sólo fuera un fenómeno particular. «Es la teología la que crea a los pecadores», dijo Lutero, cuyas cualidades positivas, el corazón y el entendimiento, cuando las ejercitaba de una manera natural, no estaban corrompidas por la teología. Montesquieu nos ofrece el mejor comentario de esta expresión de Lutero cuando escribe: «La devoción encuentra, para realizar malas acciones, razones que un simple hombre honesto no sabría encontrar»: *Pensées div.*

XIX

El cielo cristiano es la verdad cristiana. Lo que está excluido del cielo lo está también del verdadero cristianismo. En el cielo el cristiano es libre de lo que aquí abajo desea ser libre, libre en relación con el instinto sexual, con la materia, con la naturaleza en general.

«En la resurrección no tomarán mujer ni marido sino que serán como ángeles en el cielo»: Mateo 22, 30. «Los alimentos son para el vientre y el vientre para los alimentos, y Dios destruirá tanto éstos como aquél»: 1 Corintios 6, 13. «Hermanos, ni la sangre ni la carne pueden heredar el reino de Dios, ni lo que es corruptible lo que es incorruptible»: 1 Corintios 5, 50. «Nunca más sufrirán hambre ni sed; ni serán agobiados por el sol ni por viento ardiente alguno»: Apocalipsis 7, 16. «No habrá ya más noche; no serán ya necesarios ni lámpara ni sol para iluminar»: Apocalipsis 22, 5.

«Comer, beber, estar en vigilia, dormir, descansar, trabajar, estar sometido a las demás necesidades naturales, representa una gran miseria y una gran aflicción para el hombre piadoso que sería de buena gana perfecto y exento de todo pecado. Si no hubiera estas necesidades, sino solamente estos consuelos espirituales que gustamos, por desgracia, tan raramente»: Tomás de Kempis, *De Imit.*, lib. I, c. 22 y 25. Sobre esto cf. también, por ejemplo, Gregorio de Nisa, *De anima et resurr.*, pp. 98, 144, 153.

Por supuesto, a diferencia de la inmortalidad pagana, la inmortalidad cristiana es no la del espíritu, sino la de la carne, es decir, del hombre entero.

«Los filósofos paganos consideraban la ciencia y la inteligencia como algo inmortal, que no perece. Pero iluminados por la revelación divina sabemos que no sólo el espíritu, sino también las emociones purificadas, no sólo el alma, sino también el cuerpo, alcanzarán en su hora la inmortalidad»: Bacon de Verulam, *De augm. scient.*, lib. I.

De ahí que Celso reprochara a los cristianos un *desiderium corporis,* una pesadumbre del cuerpo. Pero, como se ha hecho ya notar, este cuerpo inmortal es inmaterial, es decir, totalmente imaginario y espiritual; un cuerpo que es la negación directa del cuerpo natural y real. En esta creencia no se trata tanto del reconocimiento o de la transformación de la naturaleza, de la materia en cuanto tal, sino, más bien, de la realidad del sentimiento, de la satisfacción de la inclinación ilimitada, imaginaria, sobrenatural hacia la felicidad, en relación a la cual el cuerpo real, objetivo, constituye un límite. Lo que son propiamente los ángeles a los que las almas celestes se asemejan, sobre esto la Biblia nos ofrece tan poca información como sobre otros temas importantes; ella los llama espíritus, πνεύματα, y los describe como seres superiores al hombre (*hominibus superiores*). Los cristianos recientes se expresaron sobre esto de una manera más determinada aunque variable. Los unos les atribuían cuerpos, los otros no —diferencia por lo demás ilusoria, puesto que el cuerpo angélico es imaginario—. En lo que concierne al cuerpo resucitado, sus representaciones no eran sólo variables, sino hasta opuestas. Las contradicciones inherentes a la naturaleza de la cosa provienen necesariamente de la contradicción fundamental de la conciencia religiosa, que se manifiesta, como se ha demostrado, en esta materia, en que el cuerpo resucitado es esencialmente el mismo que teníamos antes de la resurrección, siendo sin embargo diferente: debe ser diferente e idéntico. El mismo cuerpo, incluyendo los cabellos. «Porque ni un solo cabello caerá, como lo ha dicho el Señor: no caerá ni un solo cabello de vuestra cabeza»: Agustín y Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 44, c. 1.

Pero una semejanza tal que todo lo que pesa, todo lo que contradice el sentimiento extraño a la naturaleza, sea eliminado.

«Los defectos, dice Agustín, desaparecerán, pero la esencia subsistirá. El crecimiento excesivo de las uñas y de los cabellos pertenece a los defectos de la naturaleza; porque si el hombre no hubiera pecado, sus uñas y sus cabellos crecerían únicamente hasta una lon-

gitud determinada, como sucede a los leones y los pájaros»: *Addit. Henrici ab Vurimaria,* Basil. 1513.

Qué fe tan determinada, ingenua, sincera, confiante y armoniosa. El cuerpo resucitado, en cuanto cuerpo idéntico y sin embargo diferente, nuevo, tiene todavía uñas y cabellos, de otra manera sería un cuerpo mutilado, privado de un adorno esencial, y en consecuencia, la resurrección no sería una reconstitución integral. Las mismas uñas y los mismos cabellos, pero constituidos ahora de tal manera que se adapten a la esencia del cuerpo. Pero se les ha quitado la tendencia a crecer y no rebasan más la medida conveniente. No tenemos ya necesidad de cortarnos las uñas y los cabellos; lo mismo sucede con las tendencias inoportunas de otros miembros, porque ya en y por sí mismo el cuerpo celeste es un cuerpo abstracto, castrado. ¿Por qué, pues, los teólogos creyentes de la época moderna no se paran ya en estos detalles tal como lo hacían sus predecesores antiguos? ¿Por qué? Porque su fe es general, indeterminada, es decir, simplemente representada, imaginada, porque por miedo a su entendimiento, ya desde hace tiempo malquistado con la fe, por miedo a perder su débil fe, si consideran las cosas a plena luz, es decir, en detalle, suprimen las consecuencias, es decir, las determinaciones necesarias de su fe, y las ocultan a su entendimiento.

XX

Lo que la fe niega aquí abajo en la tierra lo afirma en el cielo, en el más allá; aquello a lo que ella renuncia aquí abajo, lo vuelve a encontrar allá multiplicado por mil. Aquí abajo no se trata más que de dejar el cuerpo, en el más allá, sólo de reafirmarlo. Aquí lo principal es la separación del cuerpo y del alma, allá, es la unión del cuerpo y del alma.

«Quiero vivir no sólo según mi alma, sino también según mi cuerpo. Quiero que el cuerpo participe; quiero que el cuerpo vuelva al alma y se una con ella»: Lutero VII, 90.

El cristiano es suprasensible en relación a lo sensible, pero en cambio es sensible en relación a lo suprasensible. La felicidad celeste no es, pues, solamente espiritual, sino también corporal, material: un estado en el que todos los deseos son realizados.

«Todo aquello en lo que tu corazón busca placer y alegría se encontrará en abundancia. Porque está dicho que Dios debe ser todo en todos. Allí donde está Dios deben existir todos los bienes que

se puedan jamás desear». «Que quieras ver y oír a través de mamparas y muros, o ser bastante ligero para encontrarte en un instante allí donde quieras, en la tierra o en el cielo: todo esto se hará. Todo lo que puedas pensar, todo lo quieras poseer espiritual y corporalmente lo tendrás en abundancia»: Lutero X, 380.

Por supuesto el comer, el beber, el matrimonio no tienen lugar en el cielo cristiano como en el cielo musulmán, sino únicamente porque a estos placeres está unida la necesidad, pero a la necesidad está unida la materia, es decir, la necesidad, el sufrimiento, la dependencia, la desgracia.

«Allá el estado de necesidad perecerá. Serás verdaderamente rico, puesto que no desearás ya nada»: Agustín, *Serm. ad pop.*, serm. 77, c. 9.

«Los placeres de esta tierra no son más que medicinas»; dice el mismo autor en el mismo lugar: «La verdadera salud no existe más que en la vida inmortal». La vida celeste, el cuerpo celeste son tan libres e ilimitados como el deseo, tan poderosos como la imaginación. «El cuerpo de la resurrección futura será perfectamente feliz, aunque no pueda tomar alimentos, pero imperfectamente feliz si experimentara la necesidad»: Agustín, *Epist.* 102, § 6.

Sin embargo la existencia en un cuerpo sin cansancio, sin gravedad, sin fealdad, ni enfermedad ni mortalidad, está unida al sentimiento de un bienestar corporal supremo. El conocimiento de Dios en el cielo está liberado de todo esfuerzo de pensamiento y de fe, pues es conocimiento sensible, inmediato: intuición. Es verdad que los cristianos no están unánimemente de acuerdo sobre la cuestión de si se puede ver también la esencia de Dios con los ojos físicos (cf. por ej. Agustín, *Serm. ad pop.*, serm. 277; J. F. Buddeus, *Comp. inst. th.*, lib. II, c. 3, § 4). Pero en esta diferencia tenemos de nuevo solamente la diferencia entre el Dios real y el Dios abstracto; uno no es objeto de intuición, el otro, en cambio, lo es. «La carne y la sangre forman entre Cristo y yo el muro que será también derribado [...]. Allá todo será cierto y seguro. Porque en aquella vida los ojos lo verán, la boca lo gustará, la nariz lo olerá, el tesoro brillará en el alma y en la vida [...] la fe cesará y yo lo veré con mis propios ojos»: Lutero IX, 595.

Esto demuestra muy claramente que la esencia de Dios en cuanto objeto del sentimiento religioso no es más que un ser de imaginación. Los seres celestes son seres sensibles-suprasensibles, materiales-inmateriales, es decir, seres de la imaginación; pero son parecidos a Dios, se le parecen, son seres idénticos a Dios, consecuentemente Dios es también un ser sensible-suprasensible, material-inmaterial; porque como es la copia, así también el modelo.

XXI

La contradicción en los sacramentos es la contradicción del naturalismo y del supranaturalismo. Lo que es primero en el bautismo es la afirmación del agua.

«Si alguien afirma que el agua verdadera y natural no es necesaria para el bautismo, y que en consecuencia, las palabras de nuestro Señor Jesús, "si no se renace del agua y del Espíritu santo" son sólo una manera imaginativa de hablar, sea anatema»: Concilio de Trento, Sessio VIII, can. II, *De bapt.* «A la esencia de este sacramento pertenecen la palabra y el elemento. El bautismo no puede, por consiguiente, ser realizado con ningún otro líquido que no sea el agua»: Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 3, c. 1 y 5. «Para que el bautismo sea seguro se requiere más de una gota de agua. Para que sea válido es necesario un contacto físico entre el agua y el cuerpo del bautizado, de tal manera que no es suficiente que los vestidos sean mojados por el agua. Además, que sea lavada una parte del cuerpo, de la que se pueda decir que por ella el hombre se lava, como por ejemplo el cuello, los hombros, el pecho, y particularmente la cabeza»: *Theol. Schol.*, en P. Mezger, *Aug. vin.* IV, 1695, pp. 230-231. «El ejemplo de Juan y de los apóstoles muestra claramente que es el agua la que debe ser empleada para el bautismo, agua verdaderamente natural»: Hechos de los apóstoles 8, 36; 10, 47. J. F. Buddeus, *Comp. inst. theol. dog.*, lib. IV, c. 1, § 5.

El agua es, pues, esencial. Pero ahora interviene la negación del agua. El significado del bautismo no es la fuerza natural del agua, sino más bien la fuerza sobrenatural, omnipotente, de la palabra de Dios que ha instituido el agua como sacramento, y que por medio de esta materia se comunica al hombre de una manera sobrenatural y milagrosa, pero habría podido escoger cualquier otra materia para producir los mismos efectos. Lutero por ejemplo declara: «Percibe claramente la distinción: el bautismo es algo completamente diferente del agua, no por causa de su esencia natural, sino porque algo más noble se añade a ella. Porque Dios en persona pone ahí su gloria, su fuerza y su poder [...] como lo ha enseñado san Agustín: *accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*»: *El gran catecismo.*

«Bautizad en el nombre del Padre, etc. Sin estas palabras el agua permanece pura agua. Si estuviera sólo implicada el agua, ¿quién llamaría a eso el bautismo del Padre, del Hijo y del Espíritu santo? ¿No veis vosotros qué salsa echa Dios en esa agua? Si se echa azúcar

en el agua, ya no es agua, sino una especie de vino u otra cosa completamente diferente. ¿Por qué separar aquí la palabra del agua, y decir que es simplemente agua, como si Dios en persona no estuviera en semejante agua...? De ahí que el bautismo sea un agua capaz de quitar los pecados, la muerte, y toda desgracia, y de ayudarnos a ganar el cielo y la vida eterna. Se ha convertido, pues, en un precioso jarabe aromático y un remedio cuando Dios se ha mezclado en él»: Lutero XVI, 105.

Sucede lo mismo para el agua del bautismo que es nada sin agua, aunque en sí misma sea indiferente, y para el pan y el vino de la Eucaristía, aun para los católicos, en donde, sin embargo, la fuerza de la omnipotencia destruye la sustancia del pan y del vino.

«Los accidentes de la eucaristía contienen a Cristo tanto tiempo cuanto mantienen la mezcla que constituye naturalmente la sustancia de pan y de vino; se produce, en cambio, una corrupción tal que la sustancia de pan y de vino no pueda ya subsistir en estado natural; cesan, entonces, de contener a Cristo»: P. Metzger, *Theol. Schol.*, c. 1, p. 292.

Lo que significa: en tanto el pan permanezca pan, el pan es carne; la desaparición del pan es la desaparición de la carne. Por consiguiente, una porción conveniente de pan, por lo menos bastante importante, para que el pan sea reconocilble en cuanto pan, debe estar presente, para que la consagración sea posible (*ibidem*, p. 284). Por otra parte, la transubstanciación católica, «metamorfosis efectiva y física del pan entero en el cuerpo de Cristo», no es más que continuación consecuente de los milagros del antiguo y del nuevo testamento. Partiendo del cambio del agua en vino, de la vara en serpiente, de la piedra en agua (Salmo 114), partiendo, pues, de estas transusbtanciaciones bíblicas fue como explicaron y fundamentaron los católicos el cambio de pan en carne. Quien no se escandaliza de las metamorfosis precedentes no tiene ningún derecho, ni ningún motivo, para rechazar esta última. La comunión protestante no contradice menos la razón que la comunión de los católicos.

«Se puede participar en el cuerpo de Cristo de dos maneras: espiritual o corporalmente. Pero esta comunidad corporal no puede ser visible, ni sensible (es decir, corporal), si no, el pan no subsistiría. Pero no puede ser simple pan; si no, no habría comunidad corporal con el cuerpo de Cristo, sino con el pan. Por lo tanto, es necesario que el pan roto sea verdadera y corporalmente el cuerpo de Cristo, aunque invisible (es decir, incorporal)»: Lutero XIX, 203.

El protestante no da una sola explicación sobre el modo y la manera como el pan puede ser carne y el vino sangre. «Nos mantenemos en esta enseñanza de la fe: cuando comulgamos comemos y tomamos verdadera y corporalmente el cuerpo de Cristo. Ignoramos, debemos ignorar cómo se produce esto, cómo se encuentra en el pan»: *Ibidem,* 393. «El que quiere ser cristiano, no debe preguntar, a la manera de nuestros exaltados, cómo es posible que el pan sea el cuerpo de Cristo, y el vino su sangre»: XVI, 220.

«Si mantenemos la doctrina de la presencia del cuerpo de Cristo, ¿por qué sería necesario interrogarse sobre sus modalidades?»: Melanchton, *Vita Mel. Camerarius,* ed. Strobel, Halae 1777, p. 446.

Tanto los protestantes como los católicos se refugian en la omnipotencia, fuente de todas las representaciones que contradicen la razón (*Concord. summ. Berg.,* art. 7 a 3, negat. 13. Cf. también Lutero, por ejemplo XIX, 400). Un ejemplo precioso, verdaderamente incomparable y altamente instructivo de la incomprensibilidad y de la sobrenaturalidad teológica se nos muestra en la distinción hecha a propósito de la comunión (*Concord. summ. Berg.,* art. 7) entre oral y carnal o natural: «Creemos, enseñamos y confesamos que el cuerpo y la sangre de Cristo son recibidos con el pan y el vino, no sólo espiritualmente por la fe, sino también oralmente, no de manera natural, sino sobrenatural y celeste, con vistas a la unión sacramental». «Es necesario distinguir la manducación oral y la manducación natural. Aunque nosotros defendamos la manducación oral, sin embargo no rechazamos la manducación natural [...]. Toda manducación natural es oral, pero inversamente, la manducación oral no es por lo mismo natural [...]. Aunque sea por un acto único e idéntico, mediante un órgano uno e idéntico, por donde recibimos el pan y el cuerpo de Cristo, el vino y su sangre, sin embargo hay en el modo y la manera una diferencia muy grande, puesto que recibimos el pan y el vino de una manera natural y sensible, pero el cuerpo y la sangre de Cristo simultáneamente con el pan y el vino, aunque de manera sobrenatural y no sensible —una manera inexplicable para un mortal (y ciertamente también para un Dios)—, aunque sin embargo realmente y con la boca»: J. F. Buddeus, *o. c.,* lib. 5, c. 1, § 15.

¡Qué hipocresía! Con la misma boca con que apresa a Dios entre sus labios y bebe su sangre, para asegurarse de su existencia real, es decir, carnal, con la misma boca niega el cristiano, y esto en el momento más sagrado de su religión, la presencia carnal, la consumición carnal de Dios. Niega, pues, que satisfaga su carne, satisfaciéndola al mismo tiempo.

XXII

Dogmática y moral, fe y amor se contradicen en el cristianismo.

Ciertamente el objeto de la fe, Dios, es en sí mismo el concepto genérico místico de la humanidad —el padre común de los hombres—, el amor a Dios es en la misma medida amor al hombre. Pero Dios no es solamente el ser comunitario, sino también un ser personal, particular, distinto del amor. Allí donde el ser se separa del amor, nace el libre arbitrio. El amor actúa por necesidad, la personalidad, por libre arbitrio. La personalidad sólo se confirma como tal por el libre arbitrio; la personalidad quiere dominar, es ambiciosa; quiere hacerse valer. El culto supremo de Dios en cuanto ser personal es, por consiguiente, la celebración de Dios en cuanto ser libre, absolutamente ilimitado. La personalidad en cuanto tal es indiferente a todas las determinaciones sustanciales: la necesidad interior, el impulso del ser le aparece como coerción. Tenemos aquí el misterio del amor cristiano. El amor de Dios como predicado de un ser personal posee aquí el significado de la gracia: Dios es un señor dadivoso, lo mismo que en el judaísmo era un señor severo. La gracia es el amor arbitrario —el amor que no actúa por necesidad de su esencia, pero que podría no hacer lo que hace, y hasta si quisiera, condenar su objeto—, por consiguiente, está sin fundamento, inesencial, arbitrario, absolutamente subjetivo, únicamente personal. «Es misericordioso y duro con quien quiere»: Romanos 9, 18.

«El rey hace lo que quiere. Lo mismo sucede con la voluntad divina. Posee el derecho y el poder para hacernos a nosotros y a las creaturas todo lo que quiere. Esto no nos causa ningún perjuicio. Si su voluntad tuviera una regla, una medida, una ley, un motivo o una causa, no habría, entonces, voluntad divina. Porque lo que quiere es justo porque él lo quiere. Allí donde hay fe y Espíritu santo [...] se cree que Dios es bueno, aunque condene a todos los hombres. Esaú ¿no es hermano de Jacob?, dice el Señor. Sin embargo amó a Jacob y detestó a Esaú»: Lutero XIX, 83, 87, 90, 91, 97.

Allí donde se interpreta el amor de esta manera, se pone un cuidado envidioso en que el hombre no se atribuya ningún mérito, pues todo mérito pertenece a Dios; se rechaza cuidadosamente todo pensamiento de necesidad, a fin de poder celebrar y glorificar únicamente la personalidad divina, obligados por la fidelidad y la gratitud. Los judíos glorificaban la arrogancia que se tenía en relación con los antepasados; los cristianos, en cambio, transformaron el principio judío aristocrático de la nobleza de nacimiento, transfigu-

rándolo en principio democrático de la nobleza del mérito. El judío hacía depender la felicidad del nacimiento, el católico, del mérito de las obras, el protestante, del mérito de la fe. Pero el concepto de fidelidad y de mérito no se une más que a una acción o a una obra que no se puede exigir de mí, o que no se deriva de mi esencia de una manera necesaria. Considerar la obra del poeta o del filósofo desde el punto de vista del mérito es considerarla sólo exteriormente. Son las obras del genio, obras necesarias: el poeta debía componer, el filósofo filosofar. Para ellos, la satisfacción más alta de sí se encuentra en la actividad creadora, considerada en sí misma fuera de cualquier otra relación o consideración. Lo mismo sucede con una acción moral verdaderamente noble. Para el hombre noble la acción noble es natural: no hay duda alguna en relación con el hecho de si es necesario cumplirla, no la pone sobre la balanza de la libertad de elección; debe realizarla Sólo el que actúa así es un hombre digno de confianza. La idea de mérito implica siempre la representación de que algo se hace no por necesidad, sino, por así decirlo, por lujo. Ciertamente los cristianos celebraban la acción suprema de su religión, la encarnación de Dios, como obra del amor. Pero apoyándose en la fe, en la representación de Dios como Señor, como *dominus,* el amor cristiano adquiere el significado de un acto gracioso, de un amor desprovisto en sí mismo de necesidades, un amor para el que Dios es superfluo. Un señor dadivoso es un señor que abandona su derecho, realiza graciosamente lo que no está obligado a hacer en cuanto señor, lo que rebasa el estricto concepto de señor. Como señor, Dios no está obligado a hacer bien al hombre; tiene hasta derecho, no estando obligado por ninguna ley a destruir al hombre si lo desea. En una palabra, la gracia es el amor sin necesidad, el amor que contradice la esencia del amor, el amor que no expresa ni la naturaleza, ni la esencia, el amor que el Señor, el sujeto, la persona —la personalidad es la simple expresión abstracta, moderna, que designa la dominación— distingue de sí misma como un predicado que puede poseer o no, sin por eso cesar de ser ella misma. Era, pues, necesario que también en la vida, en la práctica del cristianismo, esta contradicción interna se realizara, y que el sujeto se separara del predicado, lo mismo que la fe del amor. Lo mismo que el amor de Dios por el hombre no era más que un acto gracioso, también el amor del hombre por el hombre se convirtió en un acto gracioso de la fe. El amor cristiano es la fe graciosa por el mismo motivo que el amor de Dios es la personalidad o la dominación graciosa. (Sobre el libre arbitrio divino cf. también, de J. A. Ernestis, *Vindiciae arbitrii divini.*)

La fe tiene en sí misma una esencia mala. Es la fe cristiana y no otra cosa lo que es el fundamento supremo de la persecución y destrucción cristiana de los herejes. La fe sólo reconoce al hombre con la sola condición de que él reconozca a Dios, es decir, la fe. La fe es el honor que el hombre rinde a Dios. Y este honor le es debido incondicionalmente. Para la fe el fundamento de todos los deberes es la fe en Dios: la fe es el deber absoluto, los deberes respecto de los hombres no son más que deberes derivados y subordinados. El incrédulo es, pues, un sujeto sin derechos, digno de exterminación. Lo que niega a Dios debe ser negado él mismo. El crimen supremo es el de *lesae maiestatis Dei.* Para la fe, Dios es un ser personal, personal hasta el punto más alto, perfectamente inviolable y establecido. La cima de la personalidad es el honor; por consiguiente, una injuria respecto de la personalidad suprema es necesariamente el crimen más grave. No se puede desautorizar el honor de Dios como si fuera una representación contingente, antropomórfica y groseramente sensible. ¿No es el caso de la personalidad, de la existencia de Dios? Quien niega el honor debe sacrificar también la personalidad, y la representación de la injuria religiosa tiene su fuente en la primera.

«Todo hombre que maldice a su Dios será castigado como le parezca, y el que blasfema del nombre del Señor será muerto: toda la comunidad deberá lapidarlo»: Levítico 24, 15-16. Cf. también Deuteronomio 8, de donde los católicos deducen el derecho de matar herejes. Boehmer, *o. c.,* lib. V, t. VII, § 44.

«Únicamente el irreligioso puede dudar de que se pueda castigar como injustos y sin Dios a aquellos que ignoran todo de Dios, porque no es menor crimen ignorar al Padre y Señor de todo que ofenderlo»: Minucio Felix, *Oct.,* c. 35. «¿Qué quedará de los mandamientos de Dios que dicen: honra a tu padre y a tu madre, si se viola impunemente a propósito de Dios lo que debe ser honrado en el hombre?»: Cipriano, *Epist.* 73, ed. Gesdorf. «¿Cómo, cuando el libre arbitrio ha sido dado por Dios al hombre, se podría condenar mediante leyes a la adúltera y autorizar la irreligión? La infidelidad del alma respecto de Dios ¿es, acaso, una transgresión menor que la infidelidad de la mujer respecto del marido?»: Agustín, *De correct. Donatist., lib. ad Bonif.,* c. 5.

«Si los falsos mediadores son castigados a muerte, ¿a qué se debe castigar a los falsificadores de la fe?»: Paulus Cortesius, en *Sent. Petri L.,* lib. III, dist. 7.

«No se debe ofender a un hombre poderoso y altamente situado, y, si se le ofende, se es conferido a un tribunal y justamente

castigado como ofensor: ¿no es acaso un crimen que merece más castigo el ofender a Dios? La falta del ofensor crece siempre en proporción a la dignidad del ofendido»: Salviano, *De gubernat. Dei,* lib. VI, 218.

Pero la herejía, la incredulidad en general —herejía es sólo incredulidad limitada y determinada— son blasfemias, constituyen, por consiguiente, el crimen supremo, condenable al más alto punto. Así, para no citar sino un ejemplo entre innumerables, J. Oecolampadius escribe a Servet: «Porque no tengo la paciencia de soportar que Jesucristo, el hijo de Dios, sea deshonrado de esta manera, te parece que no actúo cristianamente. Seré paciente respecto de cualquier otra cosa, salvo en el caso de blasfemia contra Cristo»: *Historia Mich. Serveti,* h. ab Allwoerden, Helstadt 1727, 13. En efecto, ¿qué es la blasfemia? Toda negación de una representación o de una determinación de la que participan el honor de Dios, el honor de la fe. Servet ha caído, sacrificado a la fe cristiana. Dos horas antes de su muerte le decía todavía Calvino: «No he perseguido nunca ofensas personales», y se separó de él, lleno de disposiciones bíblicas: *ab haeretico homine qui peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi* (*ibidem,* 120). No era, pues, en absoluto odio personal, aunque éste pudiera también influir, era el odio religioso quien condujo a Servet al cadalso: el odio que tiene su fuente en la esencia de la fe iluminada. Hasta Melanchton, según el testimonio de todos, aprobó la ejecución de Servet. Los teólogos suizos, a los que los ginebrinos pidieron su opinión, no mencionaron, astutamente, sin embargo, la pena de muerte en su respuesta, pero se pusieron de acuerdo con los ginebrinos para decir que era necesario castigar severamente a Servet a causa de su abominable y errónea doctrina[10]. No hay, pues, diferencia de principio en el castigo, sino simplemente en la manera. Calvino mismo fue suficientemente cristiano como para querer suavizar la horrible muerte a la que el senado ginebrino condenó a Servet. Los teólogos y cristianos posteriores aprobaron todavía la condenación de Servet. (Sobre esto, cf. por ejemplo A. Adami, *Vita Calvini,* 90; *Vita Bezae,* 207; *Vita theol. exter.,* Francfort 1618.) Debemos, pues, considerar esta ejecución como un acto de significado universal, como la obra de la fe; no, ciertamente, de la fe católica romana, sino de la fe reformada, de la

10. Muchos cristianos rechazaron la pena de muerte, pero no encontraron contrarios a su fe cristiana otros castigos impuestos a los herejes, como expulsión del país, confiscación... castigos mediante los que se mata de forma indirecta a una persona. Cf. al respecto J. H. Boehmer, *Jus. Eccl. Protest.*, lib. V. Tit. VII, p. ej.: § 155, 162, 163.

que es evangélica, y se remite a la Biblia. Que no se deba forzar a los herejes a creer por la fuerza es ciertamente lo que afirmaron la mayor parte de las lumbreras de la iglesia, al mismo tiempo que alimentaban en ellos el peor de los odios en relación con los herejes. San Bernardo por ejemplo dice (*Super cantina,* serm. 66) a propósito de los herejes: «La fe se debe aconsejar, no ordenar»; pero añade inmediatamente que sería mejor someterlos por la espada de la autoridad que permitirles propagar sus errores. Si la fe no realiza hoy crímenes tan sonados es, aparte de otras razones, únicamente porque nuestra fe no está incondicionada, decidida y viva, sino escéptica, ecléctica, incrédula, rota y mutilada por el poder del arte y de la ciencia. Allí donde no se quema ya a los herejes en el fuego de aquí abajo, o en el de allá, significa que la fe no tiene ya fuego en el cuerpo. La fe que permite que se crea en otra cosa renuncia a su origen y a su dignidad divina, y se degrada hasta llegar al rango de simple opinión subjetiva. Debemos la tolerancia de la libertad de creencia no a la fe cristiana, no al amor cristiano, es decir, al amor limitado por la fe, la debemos a la duda respecto de la fe cristiana, a la victoria del escepticismo religioso, a los librepensadores y a los herejes. Únicamente los herejes perseguidos por la iglesia cristiana han combatido por la libertad de creencia. La libertad cristiana no concierne más que a lo inesencial, no abandona los artículos fundamentales de la fe. Por otra parte si la fe cristiana —la fe considerada como distinta del amor, puesto que la fe no es idéntica al amor: «Podéis tener la fe sin el amor» (Agustín, *Serm. ad pop.,* serm. 90)— se describe aquí como el fundamento último, el principio de las violencias cometidas, respecto de los herejes, por el celo religioso efectivo de los cristianos, es evidente que no es inmediata y originariamente, sino en su desarrollo histórico, como podía engendrar tales consecuencias. Sin embargo, aun para los primeros cristianos el hereje era de manera necesaria un anticristo —*«adversus Christum sunt haeretici»:* Cipriano, *Epist.* 76, § 14—, un maldito —*«apostoli [...] in epistolis haereticos exsecrati sunt»*: Cipriano, *ibidem,* § 6—, un individuo perdido, condenado por Dios al infierno, es decir, a la muerte eterna. «Has oído decir que la cizaña está ya juzgada y condenada al fuego. ¿Por qué, pues, querer sufrir el martirio a causa de un hereje? ¿Acaso no sabes que está ya condenado al castigo? ¿Quién eres tú para inmiscuirte y querer castigar al que está ya bajo el castigo de un señor más poderoso? ¿Por qué querer tomarla con un ladrón que está ya condenado al patíbulo? [...]. Dios ha previsto ya los ángeles que en su momento deben ser los verdugos de los herejes»: Lutero XVI, 312. Por consiguiente, cuando el esta-

do, el mundo, se convirtieron en cristianos, el cristianismo se secularizó, y la religión cristiana se convirtió en religión de estado, la consecuencia de todo esto fue que la destrucción de los herejes, que al principio era solamente religiosa o dogmática, se hizo política, real y las penas eternas del infierno se transformaron en penas temporales. De ahí que si la definición y el tratamiento de la herejía en cuanto crimen castigable constituye una contradicción con la fe cristiana, un rey cristiano, un estado cristiano son también contradictorios con esta misma fe; porque un estado cristiano cumple el juicio divino por la espada, haciendo de la tierra un cielo para los creyentes y un infierno para los infieles.

«Hemos demostrado [...] que es necesario que un rey religioso castigue con la severidad conveniente no sólo el adulterio y el asesinato, sino también los sacrilegios»: Agustín, *Epist. ad Dulcitium.*

«Los reyes deben servir al Señor Jesucristo actuando con sus leyes de tal manera que su honor sea defendido. Ahora bien, allí donde la autoridad secular encuentre errores vergonzosos, que deshonran al Señor Jesucristo y son un obstáculo para la felicidad de los hombres, allí donde surja la escisión entre el pueblo [...] allí donde los predicadores del error no se dejen amonestar ni quieran cesar en sus predicaciones, la autoridad secular debe armarse de confianza y saber que conviene a su función la espada y la fuerza de manera que mantenga la pureza de la doctrina de la autenticidad del culto divino, la paz y la unidad»: Lutero XV, 110-111.

Nótese aquí que Agustín justifica el empleo de medidas de coerción a fin de despertar la fe cristiana, invocando el hecho de que el apóstol Pablo ha sido también convertido al cristianismo por un acto de fuerza, un milagro (*De correct. Donat.*, c. 6). La conexión íntima que enlaza las penas temporales y eternas, los castigos políticos y espirituales, se explica por el hecho de que las mismas razones que se emplean contra el castigo secular de la herejía valen también contra las penas del infierno. Si la herejía o la incredulidad no pueden ser castigadas porque son un simple error, tampoco pueden ser castigadas por Dios en el infierno. Si la coerción contradice la esencia de la fe, el infierno la contradice igualmente, porque el temor a las terribles consecuencias de la incredulidad, los sufrimientos del infierno, hace difícilmente creíble una voluntad libre. En su *Ius eccles.* Boehmer quiere que no se considere como un crimen la herejía y la incredulidad, no siendo esta última para él más que un *vitium theologicum,* un *peccatum in Deum,* es decir, un pecado contra Dios. Pero Dios en el sentido de la fe no es sólo un ser religioso, sino también político, jurídico, el rey de reyes, el verdadero jefe de

estado. «No hay autoridad que no provenga de Dios, porque ella es un instrumento de Dios»: Romanos 13, 1-4. Si, por consiguiente, el concepto jurídico de majestad, de dignidad y de honor reales se aplican a Dios, entonces el concepto de crimen debe aplicarse al pecado contra Dios, a la incredulidad. Tal Dios, tal fe. Allí donde la fe es todavía una verdad, y una verdad pública, no podemos dudar del hecho de que cada uno de nosotros sea obligado a creer. Se debe también observar que la iglesia cristiana, en su odio contra los herejes, ha ido lo bastante lejos como para que la sola sospecha de herejía sea criminal según el derecho canónico: *ita ut de iure canonico revera crimen suspecti detur, cuius existentiam frustram in iure civili quaerimus*: Boehmer, *o. c.*, V, tít. VII, § 23-24.

El mandamiento de amar a nuestros enemigos se extiende sólo a los enemigos personales, no a los enemigos de Dios, a los enemigos de la fe. «¿Acaso no nos ha ordenado el Señor Jesús amar a nuestros enemigos? ¿Por qué entonces se vanagloria David por todas partes proclamando que odia a los malos, y que no se sienta con los impíos? [...]. Por su persona debo amarlos; pero en nombre de la doctrina debo odiarlos. Debo odiarlos u odiar necesariamente a Dios que ordena y quiere que sólo se cumpla su palabra [...]. Lo que no puedo amar con Dios, debo odiarlo; si predican una sola cosa que esté contra Dios, destruyen el amor y la amistad: por esta razón te odio y no te hago el más mínimo bien. Pues la fe debe ocupar un lugar superior, y si se está contra la palabra de Dios, desaparece el amor y entra el odio en su lugar [...]. Esto es lo que quiere decir David cuando dice: no los odio porque me hayan hecho mal y llevado una mala vida, sino porque desprecian la palabra de Dios, la deshonran, la falsifican y la persiguen». «El amor y la fe son dos cosas diferentes: la fe no soporta nada, el amor lo soporta todo. La fe maldice, el amor bendice; la fe pide venganza y castigo, el amor, gracia y perdón». «La fe preferiría la destrucción de todas las creaturas a la destrucción de la palabra de Dios y al triunfo de la herejía; pues por la herejía se pierde al mismo Dios»: Lutero VI, 94; IV, 624, 630. Cf. también mi *Aclaración* en los *Deutsche Jahrbücher* y Agustín, *Enarrat. in Psalm.* 138.

Del mismo modo que Lutero distingue la persona y el enemigo de Dios, también Agustín distingue aquí al hombre del enemigo de Dios, del incrédulo, y dice que en el hombre debemos odiar su impiedad, pero amar su humanidad. ¿Pero qué es a los ojos de la fe el hombre separado de la fe, sin fe, es decir, sin Dios? Nada, porque la suma de todas las realidades, de todo lo que es digno de amor, de todo lo que es bueno y esencial, es la fe, en la medida en que percibe

y posee a Dios. Ciertamente, el hombre en cuanto hombre es una imagen de Dios, pero sólo del Dios natural, de Dios como creador de la naturaleza. Pero el creador es sólo el Dios «del exterior»; el verdadero Dios, Dios tal como es en sí mismo, «la esencia interior de Dios», es el Dios trinitario, y particularmente, Cristo (cf. Lutero XIV, 2 y 3; XVI, 581). Sólo el creyente, el cristiano es la imagen verdadera de este Dios esencial, cristiano. Además el hombre no puede ser amado por sí mismo, sólo por amor de Dios (cf. Agustín, *De doctrina,* lib. I, c. 27, 22). ¿Cómo podría ser objeto de amor el incrédulo, el hombre que no posee ninguna comunidad ni semejanza con el verdadero Dios?

XXIII

La fe separa a los hombres, en lugar de la unidad y del amor fundado en la naturaleza pone una unidad sobrenatural: la unidad de la fe.

«No es sólo la fe, sino también la vida lo que debe distinguir al cristiano [...]. No os unzáis junto con el impío al yugo extranjero, dice el apóstol [...]. Entre ellos y nosotros hay una gran diferencia»: Jerónimo, *Epist. Caelantiae matronae.* «¿Cómo hablar de matrimonio allí donde no existe la armonía de la fe? Cuántos han traicionado su fe por amor a sus mujeres»: Ambrosio, *Epist.* 70, lib. IX. «Los cristianos no pueden desposarse ni con paganos ni con judíos»: Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 39, c. 1.

Esta separación no es en absoluto no-bíblica. Más todavía, vemos precisamente que los padres de la iglesia se remiten a la Biblia. El pasaje bien conocido del apóstol concerniente a los matrimonios entre paganos y cristianos sólo se refiere a los matrimonios celebrados antes de la fe pero no a los posteriores. Obsérvese lo que dice a este respecto Pedro Lombardo en el libro ya citado.

«Los primeros cristianos no han reconocido, ni siquiera escuchado, a todos sus parientes que querían desviarlos de la esperanza de la recompensa celeste. Se mantenían en esta posición por la fuerza del evangelio, por el que se debía despreciar todo lazo de la sangre; en la medida en que [...] la fraternidad en Cristo supera a la fraternidad natural. No amamos nuestra patria y un nombre común hasta el punto de no poder horrorizarnos de nuestros mismos padres, cuando quieren aconsejarnos algo en contra del Señor»: G. Arnold, *Wahre Abbild. der ersten Christen,* lib. IV, c. 2.

«Quien ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno

de mí»: Mateo 10-37. «En esto os reconozco no como padres, sino como enemigos [...]. ¿Qué puedo hacer con vosotros? ¿Qué he recibido de vosotros sino pecado y miseria»: Bernardo, *Epist.* 111, *ex pers. Heliae mon. ad parentes.* «Escucha la sentencia de Isidoro: son numerosos los monjes y eclesiásticos que han perdido su alma por el bien de sus padres [...]. Los servidores de Dios que se preocupan del bien de sus padres se separan del amor de Dios»: *De modo bene viv.,* serm. VII. «Considera como hermano a todo hombre que crea»: *Ibidem,* serm. XIII. «Ambrosio dice que debemos amar más a los niños que hacemos bautizar que a nuestros propios hijos»: Pedro Lombardo, lib. IV, dist. 6, c. 5 addit. Henr. ab Vurim.

«Los hijos nacen con los pecados y no heredan la vida eterna sin remisión de los pecados [...]. A pesar de todo, aunque el pecado está en los niños, no cabe duda de que debe existir una diferencia entre los hijos de los paganos, que permanecen culpables, y los hijos de la iglesia que Dios toma a su cargo»: Melanchton, *Loci de bapt. inf.,* argum. II. Comparad con el pasaje de Buddeus, citado más arriba como testimonio de la limitación del amor del creyente cristiano.

«No se puede orar ni cantar con los herejes»: *Concil. Carthag.* VI, can. 72, en Carranza, *Summa.* «Los obispos o los eclesiásticos no deben dar ninguno de sus bienes a los que no son cristianos católicos, aunque sean consanguíneos»: *Concil. Carthag.* III, can. 13, *ibidem.*

La fe tiene el significado de la religión, pero el amor sólo tiene el de la moral. Esto lo ha enunciado el protestantismo de una manera particularmente incisiva. La expresión según la cual no es el amor quien justifica delante de Dios, sino sólo la fe, lo que significa: el amor no tiene fuerza ni significado religioso (cf. *Apologie de la confession d'Augsburg,* art. 3: De l'amour et de l'accomplissement de la loi). Allí se dice: «Por esta razón dicen los escolásticos que el amor de Dios es un sueño, y que es imposible amar a Dios antes de conocer y conmover su clemencia mediante la fe. Entonces, Dios se convierte en *obiectum amabile,* un objeto de contemplación amable y dichoso». Del mismo modo la piedad, el amor, se convierten en objeto propio de la fe. Ciertamente la fe se distingue del amor porque pone fuera de sí misma lo que el amor pone en sí mismo. «Creemos que nuestra justicia, nuestra salvación y nuestro consuelo están fuera de nosotros»: Lutero XVI, 497 (cf. también IX, 587). En el sentido protestante de la palabra, la fe es fe en la remisión de los pecados, fe en la gracia, fe en Cristo como en el Dios que ha sufrido y muerto por los hombres, de tal manera que para ganar la

felicidad eterna, el hombre no tiene más que aceptar este sacrificio de Dios, sacrificándose, es decir, con fe y confianza. Pero Dios no es el objeto de la fe, únicamente en cuanto amor. Al contrario, el objeto característico de la fe en cuanto fe es Dios como sujeto. Y entonces: ¿un Dios que no concede al hombre ningún mérito, que reivindica todo exclusivamente para sí y cuida celosamente de su honor, un Dios tan egoísta es acaso un Dios de amor?

La moral que procede de la fe tiene por principio y criterio la contradicción con la naturaleza, con el hombre. Lo mismo que el objeto supremo de la fe, la eucaristía, es lo que más contradice la razón, del mismo modo la virtud suprema de la moral que obedece fielmente a la fe es lo que más contradice la naturaleza. Los milagros del dogma tienen como consecuencia milagros de la moral. La moral antinatural es la hermana natural de la fe sobrenatural. De la misma manera que la fe vence a la naturaleza exterior al hombre, también la moral de la fe vence a la naturaleza interior al hombre. Este sobrenaturalismo práctico cuya cumbre epigramática es «la virginidad reina de las virtudes, madre de todo bien» (cf. A. v. Bucher, *Geistliches Suchverloren*) ha sido desarrollado especialmente por el catolicismo; el protestantismo ha mantenido el principio del cristianismo, pero eliminó arbitrariamente sus consecuencias necesarias; tomó en serio la fe cristiana, pero no la moral cristiana. En el plano de la fe, el protestantismo ha reconducido al hombre al punto de vista de los primeros cristianos, mientras que en el plano de la vida, de la práctica, de la moral, ha restablecido el punto de vista precristiano, o el punto de vista del antiguo testamento, el punto de vista del Adán natural. Dios ha instituido el matrimonio en el paraíso; por esta razón es todavía hoy válido para los cristianos el mandamiento multiplicaos. Cristo aconsejó no casarse sólo a los que fueran capaces de semejante sacrificio. La castidad es un don sobrenatural; no puede exigirse a nadie. ¿Pero acaso la fe no es un don sobrenatural, una gracia especial de Dios, un milagro, como afirma Lutero innumerables veces? ¿No es acaso para nosotros un mandamiento? ¿No estamos concernidos por el mandamiento de «matar, cegar y humillar» nuestra razón natural? ¿La tendencia a no creer ni aceptar nada que contradiga la razón no es en nosotros tan natural, tan fuerte, tan necesaria como el instinto sexual? Si debemos rogar a Dios que nos conceda la fe, porque nosotros mismos somos demasiado débiles, ¿por qué no debemos, por la misma razón, impetrar de Dios la castidad? ¿Nos rehusará acaso esta gracia si se la pedimos seriamente? Nunca; por consiguiente podemos considerar la castidad como un mandamiento universal de Dios al mis-

mo título que la fe, puesto que lo que no podemos por nosotros, lo podemos gracias a Dios. Quien habla contra la castidad, habla contra Dios, y quien habla a favor de la fe, habla también a favor de la castidad. Una va necesariamente acompañada de la otra; una moral sobrenatural está necesariamente unida a una fe sobrenatural. El protestantismo rompió este lazo; afirmaba en la fe el cristianismo que negaba en la vida, en la práctica; aquí reconocía la razón natural, restauraba al hombre en sus derechos originarios. Rechazó el celibato, la castidad, no porque contradijeran a la Biblia, sino porque contradicen al hombre, a la naturaleza.

«Quien quiere estar solo rehúsa el nombre de hombre y demuestra o aparenta demostrar que es un ángel o un espíritu [...]. Supone una locura penosa el admirarse de que un hombre tome mujer, o que sienta vergüenza por ello, puesto que nadie se admira de que los hombres tengan costumbre de comer o de beber. Son estas necesidades, que constituyen el hombre, las que deberían admirar»: Lutero XIX, 368-369.

La mujer es indispensable al hombre, tan indispensable como la comida o la bebida. Esta incredulidad respecto de la posibilidad y de la realidad de la castidad ¿está de acuerdo con la Biblia, donde se nos ensalza el celibato como estado digno de loa, es decir, posible y susceptible de ser alcanzado? No, contradice a la Biblia directamente. El protestantismo gracias a su sentido y a su inteligencia práctica, es decir, por su propia fuerza, negó sobre el terreno de la moral el supranaturalismo cristiano. El cristianismo sólo existe para él en el plano de la fe, no en el plano del derecho, de la moral y del estado. Ciertamente, el amor (substancia de la moral) pertenece esencialmente al cristianismo, de tal manera que allí donde la fe no está confirmada por el amor, no existe fe ni cristianismo. Sin embargo, el amor no es más que la manifestación exterior de la fe, una consecuencia, una cosa humana. «Sólo la fe tiene que ver con Dios», «la fe hace de nosotros dioses», el amor que nos hace hombres, lo mismo que la fe, no son más que por Dios; así también, Dios a su vez sólo es por la fe, es decir, sólo la fe es lo divino, lo cristiano en el hombre. La vida eterna pertenece a la fe, al amor sólo esta vida temporal.

«Mucho antes de la venida de Cristo Dios ha dado al mundo entero esta vida temporal terrestre, y ha dicho que debía amarse a él y al prójimo. Después ha dado también al mundo su propio hijo, Cristo, para que por él y en él tengamos la vida eterna. Moisés y la ley pertenecen a este mundo; para el otro, tenemos al Señor»: Lutero XVI, 459.

Aunque el amor constituye, pues, un hecho fundamentalmente cristiano, sin embargo, el cristiano es cristiano sólo porque cree en Cristo. Ciertamente servir al prójimo, de cualquier manera que sea, de cualquier rango, de cualquier oficio, significa servir a Dios. Pero el Dios al que sirvo ejerciendo un oficio mundano o natural es únicamente el Dios universal, terrestre, natural, el Dios precristiano. La autoridad, el estado, el matrimonio, existían ya antes del cristianismo y constituían un orden y una institución en los que no se revelaba todavía como el verdadero Dios, como Cristo. Cristo no tiene nada que ver con estas cosas terrenas, le son exteriores, indiferentes. Pero por esta misma razón todo oficio y toda dignidad en esta tierra son compatibles con el cristianismo; porque el culto verdadero del Dios cristiano es sólo la fe, y ésta se puede tener en cualquier parte. El protestantismo sólo liga al hombre en materia de fe, lo deja libre para todo lo demás, pero únicamente porque este resto es exterior a la fe. Ciertamente estamos ligados por los mandamientos de la moral cristiana, como, por ejemplo, que no debéis vengaros. Pero sólo tienen valor para nosotros en cuanto personas privadas, y no en cuanto personas públicas. El mundo está regido por leyes que le son propias. El catolicismo ha mezclado juntamente «el reino terrestre y el espiritual», es decir, ha querido poner el mundo bajo la dominación del cristianismo. Pero «Cristo no ha venido sobre la tierra para inmiscuirse en el gobierno de César Augusto y enseñarle cómo se debe gobernar»: Lutero XVI, 49. Allí donde comienza el gobierno del mundo termina el cristianismo, allí actúan la justicia mundana, la espada, la guerra, el tribunal. Como cristiano me dejo robar el manto sin resistencia, pero como ciudadano busco asegurarlo jurídicamente. «El evangelio no elimina el derecho natural»: Melanchton, *De vindicta loci* (cf. también a este propósito M. Chemnitius, *Loci theol. de vindicta*). En una palabra, el protestantismo es la negación práctica del cristianismo y la afirmación práctica del hombre natural. Por supuesto, también ordena la mortificación de la carne, la negación del hombre natural; pero, además del hecho de que no posee para él ya significado y eficacia religiosa, no justifica, es decir, no hace agradable a Dios, bienaventurado; la negación de la carne en el protestantismo no se distingue de la limitación que la razón natural y la moral imponen al hombre. El protestantismo ha relegado las consecuencias prácticas necesarias de la fe cristiana al más allá, al cielo, es decir, las ha negado. Sólo en el cielo termina por vez primera el punto de vista terreno del protestantismo: allá no nos casaremos, nos convertiremos en creaturas nuevas; pero en esta tierra todo subsiste según el orden

antiguo, «hasta esa vida en que la vida exterior será cambiada, porque Cristo no ha venido para cambiar la creatura»: Lutero XV, 62. Aquí abajo somos mitad cristianos, mitad paganos, mitad ciudadanos de la tierra, mitad ciudadanos del cielo. El catolicismo ignora, en cambio, todo lo referente a esta división, a esta escisión, a esta ruptura. Lo que niega en el cielo, es decir, en el plano de la fe, lo niega también, en la medida de lo posible, en la tierra, es decir, en la moral.

«Vencer lo que uno posee de nacimiento requiere una gran fuerza y una atención diligente: vivir en la carne de una manera no carnal y combatir cotidianamente contra ti mismo»: Jerónimo, *Epist. Furiae Rom. nobilique vidua.* «Cuanto más vences y sometes la naturaleza, tanto más grande es la gracia que recibes»: Tomás de Kempis, *Imit.,* lib. III, c. 5. «Sé tan valiente para sufrir como para hacer lo que contradice la naturaleza»: *Ibidem,* c. 49. «Feliz aquel, Señor, que por ti se separa de todas las creaturas, no sigue el curso de la naturaleza y crucifica los deseos carnales en el fervor del espíritu»: *Ibidem,* c. 48. «Desgraciadamente el hombre viejo vive todavía en mí, todavía no está totalmente crucificado»: *Ibidem,* c. 34.

Estas frases no son solamente expresión de la piadosa personalidad del autor de la *Imitatio Christi;* expresan la verdadera moral del catolicismo, la moral que los santos confirmaron con su vida y que el jefe de la iglesia, por otra parte tan mundano, sancionó (cf., por ejemplo, la *Canonizatio S. Bernardi Abbatis per Alexandrum papam III,* anno Ch. 1164). Es partiendo de este principio moral puramente negativo como en el interior del catolicismo mismo podía expresarse una idea tan basta afirmando que el martirio procura la felicidad eterna, aun en ausencia del amor de Dios.

Por supuesto, en la práctica, el catolicismo ha negado también la moral sobrenatural del cristianismo: pero su negación tiene un significado esencialmente diferente de la negación protestante; es negación *de facto y* no *de iure.* El catolicismo negaba en la vida lo que debía afirmar en ella —por ejemplo el voto de castidad—, que quería afirmar, en el caso de que fuera un catolicismo religioso, pero que no podía afirmar dada la naturaleza de las cosas. Hacía valer, por consiguiente, el derecho natural, satisfacía su naturaleza sensible; en una palabra, era hombre, y esto en contradicción con su esencia verdadera, con su principio y su conciencia religiosa. «Desgraciadamente el hombre viejo (es decir, el hombre real) vive todavía en mí»: El catolicismo ha demostrado al mundo que los principios sobrenaturales de la fe cristiana, aplicados a la vida, es decir transformados en principios morales, tienen consecuencias

inmorales fundamentalmente perniciosas. El protestantismo ha sacado provecho de esta experiencia o, más bien, esta última ha suscitado el protestantismo. Hizo de la ilegítima negación práctica del cristianismo una ley, una norma de vida —negación ilegítima, por supuesto en el sentido del verdadero catolicismo, no en el sentido de la iglesia degenerada—: en la vida, por lo menos en ésta, no podéis ser cristianos, ser especiales, sobrehumanos, por consiguiente no debéis serlo. Legitimó delante de su conciencia, prisionera del cristianismo, la negación del cristianismo invocando, a su vez, el cristianismo, declarándola cristiana; no debemos, pues, extrañarnos si al final el cristianismo moderno nos ofrece como cristianismo no sólo la negación práctica, sino también la negación teórica, por lo tanto la negación total del cristianismo. Por otra parte, cuando se define al protestantismo como la contradicción de la fe y de la vida, y al catolicismo como su unidad, es evidente que en los dos casos se menciona sólo la esencia, el principio.

La fe sacrifica el hombre a Dios. El sacrificio humano mismo pertenece al concepto de la religión. Los sacrificios humanos sangrientos no son más que la dramatización de este concepto. «Cuán grande es Abrahán que sacrifica voluntariamente a su único hijo [...] que sacrificó a su hija, por esta razón el apóstol lo contó en el número de los santos»: Jerónimo, *Epist. Juliano.* La sangre es también, en la religión cristiana, la negación del hijo del hombre que apacigua la cólera de Dios y lo reconcilia con el hombre. Precisamente por eso era necesario como víctima un hombre puro e inocente. Sólo una sangre semejante posee la virtud de la reconciliación. Es la sangre vertida sobre la cruz, para apaciguar la cólera de Dios, la que los cristianos beben en el momento de la comunión, para reforzar y sellar su fe. ¿Pero por qué entonces la sangre bajo la forma del vino, y la carne bajo la forma del pan? Para que no parezca que los cristianos comen carne humana y beben realmente sangre humana, para que el hombre natural, es decir, el *homo verus,* a la vista de la carne y de la sangre humana reales, no retroceda espantado delante de los misterios de la fe cristiana.

«Para evitar la debilidad humana ante la idea de comer carne y de beber sangre, Cristo ha querido ocultar y como velar uno y otro bajo las especies de pan y vino»: Bernardo, *o. c.,* pp. 189-191. «Son tres las razones por las que, siguiendo la orden de Cristo, se consume la carne y la sangre bajo otras especies. En primer lugar, para que la fe que se refiere a las cosas invisibles sea meritoria, porque la fe no tiene mérito allí donde la razón humana da una prueba experimental. Después, para que el alma no se asuste de

lo que ve el ojo, porque no estamos acostumbrados a comer carne y a beber sangre crudas. Finalmente, para que los incrédulos no insulten la religión cristiana [...] y no se burlen de nosotros porque bebemos la sangre de un hombre muerto»: Pedro Lombardo, lib. IV, dist. II, c. 4.

Pero de la misma manera que el sacrificio humano sangriento, en su negación suprema del hombre, expresa al mismo tiempo la afirmación suprema de este último, puesto que ofrece a Dios este sacrificio únicamente porque la vida humana posee un valor supremo, y porque su sacrificio constituye el dolor más grande, y supone la victoria más grande, así también la contradicción de la eucaristía con la naturaleza humana no es más que aparente. Prescindiendo del hecho de que la carne y la sangre están, según la expresión de san Bernardo, ocultas, es decir, que en realidad no es carne sino pan, no es sangre sino vino lo que consumimos, el misterio de la eucaristía se resuelve en el misterio de beber y de comer.

«Todos los antiguos doctores cristianos enseñan que el cuerpo de Cristo se recibe no sólo espiritualmente por la fe, lo que también sucede fuera del sacramento, sino también por vía bucal, no sólo por los cristianos creyentes y piadosos, sino también por los que son indignos, incrédulos, falsos y malos». «Existen, pues, dos maneras de comer la carne de Cristo, una que es espiritual [...]. Es la fe [...]. La otra es bucal o sacramental»: *Concordienbuch,* Erkl., art. 7. «La boca come el cuerpo de Cristo corporalmente»: Lutero, *Wider die Schwarmgeister,* XIX, 417.

¿Cuál es, pues, el fundamento de la diferencia específica de la eucaristía? Comer y beber. Fuera del sacramento Dios es consumido espiritualmente, en el sacramento, corporal, bucalmente, es decir, que es bebido y comido, apropiado, asimilado corporalmente. ¿Cómo podrías recibir a Dios en tu cuerpo si pensaras que era un órgano indigno de Dios? ¿Acaso viertes el vino en una jofaina? ¿No lo honras con un vaso especial? ¿Coges, acaso, con las manos o con los labios lo que te repugna? ¿Acaso no llamas hermoso únicamente a lo que te emociona? ¿No afirmas que tus manos y tus labios son santos cuando por ellos coges y tocas lo sagrado? Si, pues, Dios es comido y bebido, entonces comer y beber son la expresión de un acto divino. Esto es lo que afirma la eucaristía, pero de una manera secreta, mística, contradictoria. Nuestra tarea es expresar el misterio de la religión pública y honrosamente, de manera explícita y definida. La vida es Dios, el goce de la vida es el goce de Dios, la verdadera alegría de vivir es la verdadera religión. Pero el goce de la comida y de la bebida pertenece también al goce de la vida. Si, en

general, la vida debe ser santa, entonces también comer y beber deben ser santos. ¿Acaso es este credo irreligioso? Debemos recordar que esta irreligión es el misterio de la religión misma, pero analizado, explícito, expresado sin equívocos. Como hemos demostrado, todos los misterios de la religión se reducen al misterio de la felicidad celeste. Pero la felicidad celeste no es más que la felicidad liberada de los límites de la realidad. Los cristianos quieren ser tan felices como los paganos. Con una sola diferencia: los paganos colocan el cielo en la tierra, los cristianos, la tierra en el cielo. Finito es lo que es, lo que está realmente consumado; infinito es lo que no es, lo que sólo es objeto de fe y de esperanza.

XXIV

La religión cristiana es una contradicción. Es al mismo tiempo la reconciliación y la separación del hombre y de Dios, su unidad y su oposición simultáneamente. La personificación de esta contradicción es el hombre-Dios, unidad de la divinidad y de la humanidad que en él es verdad y no-verdad.

Hemos afirmado más arriba que si Cristo es a la vez Dios, hombre y otro ser diferente, representado como incapaz de sufrir, su pasión es sólo una ilusión. Porque la pasión que sufría en cuanto hombre no implicaba para él sufrimiento en cuanto Dios. No. Lo que confesaba en cuanto hombre, lo negaba en cuanto Dios. Sufría sólo exteriormente, no interiormente, es decir, sufría sólo en apariencia, no realmente, porque era hombre sólo fenoménicamente, exteriormente; desde el punto de vista de la esencia, objeto únicamente de los creyentes, era realmente Dios. Habría habido verdadera pasión si hubiera sufrido en cuanto Dios. Lo que no se recibe en Dios mismo, no se recibe en la verdad, en la esencia, en la sustancia. Es increíble que los mismos cristianos hayan confesado en parte directamente, en parte indirectamente, que su misterio más elevado y más sagrado no es más que simulación, ilusión. Esta simulación constituye, por otra parte, el fundamento del evangelio, completamente no-histórico[11], teatral, e ilusorio de Juan, como resulta entre otros hechos de la resurrección de Lázaro, puesto que el dueño de

11. Debido a esta afirmación remito al escrito de Lützelberger: «La tradición eclesiástica a través del apóstol Juan y sus escritos demostrada como carente de fundamento», y la «Crítica de la historia evangélica de los sinópticos y de Juan» (III. B.), de Bruno Bauer.

la vida y de la muerte derrama lágrimas únicamente para demostrar públicamente su humanidad, diciendo expresamente: «Padre, te doy gracias por haberme escuchado, aunque sabía que siempre me escuchas; pero hablo para todos estos hombres que me rodean, a fin de que crean».

«La iglesia cristiana ha desarrollado esta simulación evangélica llegando hasta la simulación pública». «Él mismo sufría y no sufría [...]. Sufría en el cuerpo que asumía, para que el cuerpo asumido fuera considerado real, pero, al mismo tiempo, no sufría en función de la divinidad impasible [...]. Era, pues, inmortal en la muerte, impasible en el sufrimiento [...]. ¿Por qué atribuyes a la divinidad los sufrimientos del cuerpo y ligas la debilidad del dolor humano a la naturaleza divina?»: Ambrosio, *De incarnat. dom. sac.*, c. 4 y 5.

«Añadió a su naturaleza humana la sabiduría, no porque él mismo se hiciera más sabio en el curso del tiempo [...] sino para que mostrara gradualmente a los otros esta sabiduría de la que estaba lleno [...] fue por los demás, no por sí mismo, por lo que acrecentó su sabiduría y su gracia»: Gregorio, en Pedro Lombardo, lib. III, dist. 13, c. 1. «Creció, pues, según la apariencia y la opinión de los demás hombres. Así por ejemplo se dice de él que no había reconocido a su madre y a su padre durante su infancia, porque él se portó como si no los hubiera conocido»: Pedro Lombardo, *ibidem*, c. 2. «Ha dudado en cuanto hombre, en cuanto hombre ha hablado»: Ambrosio.

Mediante estas palabras se insinúa, al parecer, que Cristo ha dudado no en cuanto Dios o hijo de Dios, sino en cuanto hombre, afectado por una pasión humana, lo que no puede entenderse como si él mismo hubiera dudado, sino como el hecho de que se portó como alguien que duda, dando de esta manera a los hombres la impresión de que dudaba (Pedro Lombardo, *ibidem*, dist. 17, c. 2). En la primera parte de nuestro escrito hemos presentado la verdad de la religión, o más bien de la teología; en la segunda, su no-verdad. La única verdad es la identidad de Dios y del hombre; la religión es verdad únicamente cuando afirma las determinaciones humanas como divinas; es falsa, cuando en cuanto teología, las niega aislando a Dios del hombre, considerándolo como un ser diferente. Así, en la primera parte teníamos que demostrar la verdad del sufrimiento de Dios; actualmente poseemos la prueba de la falsedad de esta pasión, y no una prueba subjetiva, sino objetiva: la confesión de la misma teología, afirmando que su misterio supremo, el sufrimiento de Dios, no es más que engaño, ilusión. ¿Mentí cuando afir-

mé que el principio supremo de la teología cristiana es la hipocresía? ¿El hombre-Dios, aun permaneciendo hombre, no niega, acaso, que es hombre? Refutadme.

De ahí que no sea crítico, antes bien falso y arbitrario, el demostrar, como lo ha hecho la filosofía especulativa, que la religión cristiana es religión de la reconciliación, y no religión de la escisión; descubrir en el hombre-Dios únicamente la unidad de la esencia divina y humana, y no su contradicción. Cristo ha sufrido en cuanto hombre, no en cuanto Dios —la capacidad de sufrir es el signo de la humanidad real—; ha nacido, creció en sabiduría y ha sido crucificado no en cuanto Dios; es decir, que todas las determinaciones humanas han permanecido alejadas de él en cuanto era Dios. A pesar de la afirmación de que Cristo ha sido hombre y Dios verdadero simultáneamente, la esencia divina permanece en la encarnación tan separada de la esencia humana como antes, puesto que todo ser excluye de sí mismo las determinaciones de un ser diferente, aunque las dos deban estar unidas en una persona, pero de una manera incomprensible, milagrosa, es decir, falsa y contradictoria con la naturaleza de la relación que ellas sostienen entre sí.

Los luteranos, Lutero mismo, cualquiera que sea el vigor con el que se expresa sobre la comunidad y la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo, no puede superar su inconciliable escisión: «Dios es hombre y el hombre es Dios, pero ni sus naturalezas ni sus propiedades pueden ser confundidas; al contrario, cada naturaleza conserva su esencia y sus propiedades». «Conforme a la naturaleza humana que había asumido, el hijo del hombre ha sufrido y muerto verdaderamente, aunque la naturaleza divina no pueda morir ni sufrir». «Se ha dicho con justicia: el hijo de Dios sufre. Porque aunque una parte (yo me expreso así) no sufre en cuanto divinidad, sin embargo, la persona que es Dios sufre en su otra parte en cuanto humanidad; porque si en verdad el hijo del hombre ha sido crucificado por nosotros, es la persona quien es Dios; porque ella (digo), la persona, ha sido crucificada en su humanidad». «La persona es la que hace y sufre todo, una cosa siguiendo una naturaleza, otra siguiendo una naturaleza diferente, como bien lo saben los doctos»: *Concordienbuch,* Erkl., art. 8.

«El hijo de Dios y Dios mismo han sido muertos y asesinados: porque Dios y el hombre son una sola persona. Por eso Dios, que se había convertido en hombre, ha sido crucificado y muerto: no el Dios separado, sino el Dios unido a la humanidad: no en su divinidad, sino en la naturaleza humana que había asumido»: Lutero III, 502.

Es, pues, solamente en la persona, es decir, en un *nomen pro-*

prium, nominalmente, pero no en su esencia, no en su verdad, como las dos naturalezas son reunidas en la unidad.

«Cuando se dice: Dios es hombre o el hombre es Dios, semejante proposición es personal, porque presupone una unión personal en Cristo, porque sin semejante unión de las naturalezas en Cristo no habría podido decir nunca que Dios es hombre o que el hombre es Dios. Pero está completamente claro que las naturalezas, en general, no pueden estar unidas juntas y que, en consecuencia, no se puede decir: la naturaleza divina es la naturaleza humana o la divinidad es la humanidad, o inversamente»: J. F. Buddeus, *o. c.*, lib. IV, c. 2, § 2.

La unidad de las esencias divina y humana en la encarnación no es más que un engaño, una ilusión. El antiguo conflicto entre Dios y el hombre está en el fondo de esta ilusión y tiene efectos tanto más perniciosos y odiosos cuanto más se oculta tras la apariencia y la imaginación de la unidad. De ahí que el socinianismo era todo, menos trivial, cuando negaba la trinidad, la composición del hombre-Dios; era simplemente consecuente y verdadero. Dios era un ser tripersonal, y sin embargo debía ser al mismo tiempo simple, un *ens simplicissimum,* así la simplicidad negaba la trinidad; Dios era hombre-Dios, y sin embargo la divinidad no debía ser estorbada o suprimida por la humanidad, es decir, que debía ser separada de esta última en el plano de la esencia; así la imposibilidad de unir las determinaciones divina y humana negaba la unidad de las dos esencias. Tenemos, pues, ya en el hombre-Dios el negador en persona, el enemigo por excelencia del hombre-Dios, el racionalismo, aunque todavía prisionero de su contrario. El socinianismo negaba solamente lo que la fe misma negaba, pero afirmándolo al mismo tiempo, en contradicción consigo mismo: no hacía más que negar una contradicción, una falsa verdad. Sin embargo los cristianos han celebrado también la encarnación de Dios como una obra del amor, como un sacrificio de sí mismo de Dios, como una negación de su majestad —*amor triumphat de Deo*— porque el amor de Dios es una palabra vacía, si no se realiza como supresión real de la distinción entre él y el hombre. Tenemos, pues, en el centro del cristianismo la contradicción de la fe y del amor que hemos desarrollado en la conclusión. La fe convierte el sufrimiento divino en una apariencia, el amor lo convierte en una realidad, porque la impresión verdadera y positiva de la encarnación reposa únicamente sobre la verdad del sufrimiento. Así como hemos insistido sobre la contradicción y la escisión entre la naturaleza divina y humana en el hombre-Dios, del mismo modo debemos insistir a su vez sobre su

comunidad y su unidad, gracias a la cual Dios es realmente hombre, y el hombre, realmente Dios. Tenemos aquí la prueba irrefutable, inamovible y evidente, de que el centro del cristianismo, su objeto supremo, no es más que el hombre, y que los cristianos adoran al individuo humano como Dios, y a Dios como el individuo humano.

«Este hombre nacido de la virgen María es Dios en persona, el que ha creado los cielos y la tierra»: Lutero II, 671. «Muestro el hombre Cristo y digo: esto es el hijo de Dios»: XIX, 594.

«Hacer vivir, tener toda justicia y todo poder sobre la tierra como en el cielo, poseer todo entre las manos, tener todo a sus pies, purificar pecados, etc [...], constituyen [...] propiedades infinitas de Dios, que han sido, con palabras de la Escritura, concedidas al hombre Cristo». «Por eso creemos, enseñamos y confesamos que el hijo del hombre sabe todo, puede todo, está presente en todas las creaturas, no solamente como Dios, sino también como hombre». «Por eso rechazamos y condenamos la opinión según la cual el hijo de Dios no es, por su misma naturaleza, omnipotente y otras propiedades de la naturaleza divina»: *Concordienbuch,* Summar. Begr. y Erkl., art. 8. «Se sigue de todo esto que Cristo debe ser venerado religiosamente también en cuanto hombre»: J. F. Buddeus, *o. c.*, lib. IV, c. 2, § 17.

Es lo que enseñan expresamente los doctores de la iglesia y los católicos, por ejemplo:

«Se debe venerar con una adoración idéntica la humanidad y la divinidad de Cristo [...]. La divinidad está íntimamente unida a la humanidad por medio de una unión personal, por lo tanto, la humanidad de Cristo o Cristo en cuanto hombre pueden ser objeto de un culto divino»: P. Metzger, *Theol. schol. Sect. Thomas Aquin.* IV, 124.

Lo cual quiere decir: no se adora al hombre, a la carne y a la sangre por sí mismos, sino a la carne unida a Dios, de tal manera que el culto considera no a la carne o al hombre, sino a Dios. Pero aquí sucede como en el culto de los santos o de las imágenes. Lo mismo que el santo es adorado únicamente en imagen, y Dios únicamente en el santo, porque se adora la imagen, el santo mismo, así también Dios es adorado únicamente en la carne humana, porque es la carne humana misma quien es adorada. ¿Cómo podría ocurrírsete poner en relación y contacto tan íntimos a Dios y la carne humana, si según tu opinión esta última fuera impura, baja e indigna de Dios? Si el valor, la dignidad de la carne humana no reside en sí misma, ¿por qué no convertir otra carne, la carne de los animales, en sede del Espíritu santo? Lo que quiere decir: el hombre es sólo el

órgano en el que y por el que actúa la divinidad, «como el alma en el cuerpo». Pero esta objeción está ya refutada por lo que ha sido dicho precedentemente. Dios escogió al hombre como órgano y cuerpo porque sólo en el hombre encontró un órgano digno de él, conveniente y agradable. Si el hombre es indiferente, ¿por qué no se ha encarnado Dios en un animal? Es, pues, únicamente partiendo del hombre como vuelve Dios a sí mismo. La manifestación de Dios en el hombre no es más que la manifestación de la divinidad y de la gloria humanas. *Noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se*: quien no es conocido por sí mismo, es conocido por otro; este dicho trivial toma aquí todo su valor. Dios es conocido a partir del hombre a quien honra con su presencia personal, conocido en cuanto ser humano, porque lo que se ensalza, lo que se elige, lo que se ama, es su propia esencia objetiva y el hombre es conocido a partir de Dios, conocido como ser divino, porque sólo lo que es digno de Dios, lo que es divino, puede ser objeto, órgano y sede de Dios. Lo que significa: es Jesucristo sólo, con exclusión de cualquier otro hombre, quien es adorado en cuanto Dios. Pero esta razón es también vana y nula. Ciertamente Cristo es uno, pero es uno para todos. Es hombre como nosotros, es «nuestro hermano, y somos carne de su carne y huesos de sus huesos». Cada uno se reconoce en Cristo, cada uno se encuentra representado en él. «La carne y la sangre no se niegan». «En Jesucristo nuestro Señor hay para cada uno de nosotros una porción de carne y de sangre. De ahí que allí donde mi cuerpo reina, creo que reino en persona. Allí donde mi carne se ha transfigurado, creo que yo mismo soy glorioso. Allí donde mi sangre domina, tengo por cierto que soy yo quien domina»: Lutero XVI, 534. «Recordad que el cuerpo del hijo de Dios es la idea de nuestros cuerpos. Honrad vuestros cuerpos por respeto de esta idea[12]»: Jacobo Milichius, *Or. de pulmone*, en Melanchton, *Declamat.*, II, 174. Tal es el hecho innegable e inamovible: los cristianos adoran el individuo humano como ser supremo, como Dios. Ciertamente de manera inconsciente; porque es esto mismo lo que constituye la ilusión del principio religioso. Pero en este sentido los paganos no adoraban tampoco las estatuas de los dioses; porque para ellos la

12. En estas pocas palabras, pronunciadas ya en el año 1557, está resuelto el misterio de la religión y de la teología cristianas. Si el cuerpo de Dios es la idea de nuestro cuerpo, así también el ser de Dios es también necesariamente la idea de nuestro ser, es decir, nuestro ser, pero no como verdadero o como idéntico con nosotros, los verdaderos individuos, sino como un ser personificado abstraído por nosotros mediante el pensamiento, independizado en esa abstracción mediante la fantasía.

estatua no era una estatua, sino Dios en persona. Sin embargo, adoraban las estatuas como los cristianos adoran al individuo humano, aunque naturalmente no quieran admitirlo.

XXV

El hombre es el Dios del cristianismo, la antropología es el misterio de la teología cristiana.

La historia del cristianismo no ha tenido otra tarea que la de desvelar este misterio, realizar y reconocer la teología como antropología. La diferencia entre el catolicismo y el protestantismo —el viejo catolicismo que existe todavía en los libros, pero ya no en la realidad— consiste sólo en que uno es teología, mientras que el otro es cristología, es decir, antropología (religiosa). El catolicismo posee un Dios supranaturalista, abstracto, un Dios que es diferente de un ser humano, que es no-humano, sobrehumano. El fin de la moral católica, la semejanza con Dios, consiste en no ser ya hombre, en ser más que un hombre, es decir, en ser un ser celeste, abstracto, un ángel. Es únicamente en la moral, donde se realiza, se revela la esencia de una religión; la moral es el único criterio que permite decidir si una creencia religiosa es verdad o quimera. Por consiguiente, un Dios sobrehumano, sobrenatural, es únicamente una verdad allí donde tiene como consecuencia una moral sobrehumana, sobrenatural o, más bien, *contra-natura*. Al contrario, el protestantismo no posee una moral supranaturalista, sino humana, una moral de carne y sangre, por lo tanto su Dios, su Dios verdadero y real, no es un ser abstracto, supranaturalista, sino un ser de carne y de sangre.

«El diablo escucha con disgusto este consuelo: nuestra carne y nuestra sangre son el hijo de Dios, y hasta Dios en persona, y gobierna todo en el cielo»: Lutero XVI, 573. «Fuera de Cristo no hay Dios, y allí donde está Cristo, se encuentra la divinidad entera»: XIX, 403.

Tanto teórica como prácticamente, el catolicismo posee un Dios que, a pesar del predicado del amor, de la humanidad, es todavía un ser para sí, hacia el que el hombre se dirige únicamente porque está opuesto a sí mismo, porque se niega a sí mismo y sacrifica su ser para sí; al contrario, el protestantismo tiene un Dios que por lo menos prácticamente, esencialmente, no es un ser para sí, sino un ser para el hombre, un ser para el bienestar del hombre; por consi-

guiente, en el catolicismo, el acto supremo del culto es la «misa de Cristo», un sacrificio del hombre; en la misa se sacrifica a Dios, en la eucaristía, a Cristo mismo, la misma carne, la misma sangre sobre la cruz. Al contrario, en el protestantismo se trata de un sacrificio, de un «don de Dios»; Dios se sacrifica, se ofrece al goce del hombre (cf. Lutero, por ejemplo XX, 529). En el catolicismo la humanidad es atributo, predicado de la divinidad (de Cristo): Dios hombre; en el protestantismo, al contrario, la divinidad es atributo, predicado de la humanidad (de Cristo): el hombre Dios.

«Antiguamente los teólogos más grandes han hecho lo siguiente: han huido de la humanidad de Cristo hacia su divinidad, se han adherido a ella sola, y han pensado que no se debía conocer la humanidad de Cristo. Pero debemos subir hasta la humanidad de Cristo, y sostenernos allí a fin de no abandonar la humanidad de Cristo y elevarse únicamente a su divinidad. No debes conocer ningún Dios, ni hijo de Dios, excepto el que ha nacido de la virgen María y se ha encarnado. Quien alcanza su humanidad, posee también su divinidad»: Lutero IX, 592-598[13]. O brevemente: en el catolicismo el hombre es para Dios; en el protestantismo, al contrario, es Dios quien es para el hombre[14].

«Nuestro Señor Jesucristo ha sido concebido por nosotros, ha nacido por nosotros, ha sufrido por nosotros, ha sido crucificado por nosotros. Para consolarnos nuestro Señor ha resucitado de entre los muertos, por nosotros se sienta a la diestra del padre todopoderoso, por nosotros vendrá a juzgar a los vivos y los muertos. Es lo que han querido demostrar los santos apóstoles y los padres en su confesión: nosotros y nuestro Señor», es decir, que Jesucristo «es el que quiere y debe socorrernos». «Para que no leamos ni digamos las palabras fríamente, y que no las apliquemos sólo a Cristo, sino también a nosotros»: Lutero XVI, 538. «No conozco Dios fuera del que me ha sido dado»: III, 589. «¿No es acaso una cosa grande el que Dios quiera pertenecer al hombre, quiera ser suyo, como el hombre que se da a la mujer y quiere pertenecerle? Pero si Dios nos pertenece, todas las cosas son nuestras»: Lutero XII, 283.

«Dios no puede ser un Dios de muertos que ya no existen, sino un Dios de vivos. Si Dios fuera un Dios de muertos, sería como un

13. De ahí que en otro pasaje Lutero alabe a san Bernardo y a Buenaventura por haber destacado de ese modo la humanidad de Cristo.

14. Aunque también en el catolicismo, en el cristianismo en general, Dios es un ser para los hombres. Pero fue el protestantismo el primero en extraer de esa relatividad de Dios el resultado verdadero: la absolutez del hombre.

esposo que no tuviera mujer, como un padre sin hijos, o como un señor sin criados. Porque si es esposo, debe tener mujer. Si es padre, debe tener hijos. Si es señor, debe tener criados. O, bien, será un padre, un señor de ficción, es decir, nada». «Dios no es un Dios como los ídolos de los paganos, no es tampoco un Dios de ficciones, que sólo existe para sí mismo, y no tiene nadie para invocarlo y servirlo». «Se llama Dios a aquel de quien se espera todo, y del que se debe recibir todo [...]. Si se mantuviera solitario en los cielos, no sería Dios»: XVI, 465. «Dios dijo: yo, el creador todopoderoso del cielo y de la tierra, yo soy tu Dios [...]. Ser Dios es liberarnos de todo mal y de toda desgracia que nos oprimen: como el pecado, el infierno, la muerte, etc.»: II, 327. «El mundo entero invoca un Dios al que el hombre se confía en el peligro y la turbación, al que se abandona, del que se espera todo bien. La razón describe a Dios del siguiente modo: es el que socorre al hombre, le es útil y le hace bien. Esto se ve también en el siguiente texto: Yo soy el Señor tu Dios que te ha hecho salir de Egipto. Se nos cuenta quién es Dios, cuáles son su naturaleza y sus atributos; que es bienhechor, que nos salva de los peligros y nos ayuda en las necesidades y en las contrariedades»: IV, 236-237.

Pero si Dios es un Dios vivo, es decir, real, si es únicamente Dios porque es un Dios del hombre, un ser útil, bueno, bienhechor, entonces es en verdad el hombre quien es el criterio, la medida de Dios; el hombre es el ser absoluto, la esencia de Dios. Un Dios solo no es Dios. Esto quiere decir: un Dios sin el hombre no es Dios; allí donde el hombre no existe, tampoco hay Dios; si sustraes a Dios el predicado de la humanidad, le sustraes también el predicado de la divinidad; si su relación al hombre desaparece, sucede lo mismo respecto de su esencia.

Sin embargo, al mismo tiempo el protestantismo ha mantenido, teológicamente por lo menos, tras este Dios humano, el antiguo Dios supranaturalista. El protestantismo es la contradicción de la teoría y de la práctica; ha emancipado sólo la carne humana, pero no la razón humana. La esencia del cristianismo, es decir, la esencia divina, no contradice, según el protestantismo, las tendencias naturales del hombre: «Por esta razón debemos saber que Dios no rechaza ni suprime en el hombre la inclinación natural, implantada en la naturaleza en el momento de la creación, sino que la despierta y la conserva»: Lutero III, 290. Pero contradice la razón y, por consiguiente, no es teóricamente más que un objeto de fe. Pero la esencia de la fe, la esencia de Dios no es, como ha sido demostrado, más que la esencia humana puesta y representada exteriormente al hom-

bre. Reducir la esencia extrahumana, sobrenatural y antirracional de Dios a la esencia natural, inmanente e innata del hombre significa liberarse del protestantismo, del cristianismo en general, de su contradicción fundamental, es reducirlo a su verdad: resultado necesario, irrefutable, inevitable, irreprimible.

De *Ludwig Feuerbach* (1804-1872) pudo escribir Søren Kierkegaard: «Es falso cuando la cristiandad actual dice que Feuerbach ataca al cristianismo. ¡No es verdad! Ataca a los cristianos, mostrando que su vida no se corresponde con la doctrina del cristianismo». El propio Feuerbach habla en el prólogo a *La esencia del cristianismo* de la finalidad «terapéutica» del libro. Más que la negación de la religión, lo que pretende es su purificación de representaciones en contradicción con el hombre y con las posibilidades del género humano en cuanto tal.

«Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de la existencia o no existencia de Dios, la contraposición de teísmo y ateísmo pertenece al siglo XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre [...] La cuestión del ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión del ser o no ser del hombre».

La lectura de *La esencia del cristianismo* es imprescindible para comprender la descendencia moderna de su autor. El influjo de esta obra, a cuya «fuerza liberadora» se refirió F. Engels y cuya aportación, un claro precedente de la teoría de la «ideología», fue saludada con entusiasmo por K. Marx, se extendió también a pensadores como A. Schopenhauer o F. Nietzsche, y alcanzó a teólogos posteriores como K. Barth o R. Bultmann. En palabras de J. O. Osier, «estas distintas filiaciones hacen de Feuerbach un lugar central de nuestra buena o mala conciencia, esto es, de nuestra inconsciencia».

ISBN 978-84-9879-071-9